Ovidiu Cristian NEDU

UPANIṢAD

Volumul I

Aitareya, Kauṣītaki-Brāhmaṇa
Śvetāśvatara, Vajrasūcika

EDITURA
Muzeului de Istorie Galați

UPANIṢAD

Ovidiu Cristian NEDU

UPANIṢAD

Aitareya, Kauṣītaki-Brāhmaṇa
Śvetāśvatara, Vajrasūcika

Volumul I

EDITURA
Muzeului de Istorie Galați
GALAȚI, 2015

© EMIGl 2015.

Toate drepturile asupra acestei ediţii sunt rezervate Editurii Muzeului de Istorie Galaţi. Orice preluare, parţială sau integrală, a textului sau a materialului grafic din această lucrare se face numai cu acordul scris al editurii.

Editor: Cristian-Dragoş Căldăraru

Coperte şi tehnoredactare: Ovidiu Cristian Nedu
Machetă grafică: Liliana Carmen Palade
Iulian Roman

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
NEDU, OVIDIU CRISTIAN

Upaniṣad / Ovidiu-Cristian Nedu. - Galaţi : Editura Muzeului de Istorie Galaţi, 2015-

2 vol.

ISBN 978-606-8769-02-8

Vol. 1. : Aitareya, Kauṣītaki-Brāhmaṇa, Śvetāśvatara, Vajrasūcika. - 2015. - Bibliogr. - ISBN 978-606-8769-03-5

294.118
821.211-96=135.1

© 2015 Editura MUZEULUI DE ISTORIE GALAŢI
Str. Alexandru Ioan Cuza nr. 80, GALAŢI - 800010
Tel./Fax: 0236 460797, www.migl.ro,
E-mail: muzeuistoriegalati@yahoo.com

ISBN 978-606-8769-02-8

UPANIȘADELE
Dezicerea de natural şi utopia religioasă a saltului în transcendent

Upanișadele ilustrează în mod paradigmatic o anumită etapă din evoluţia mentalului colectiv al speciei umane, etapă care îşi găseşte şi alte importante instanţieri printre religiile lumii, şi care constă din coroborarea a două elemente, unul de natură cognitivă şi altul de natură existenţial-soteriologică. În plan cognitiv, începe să se intuiască, în mod preştiinţific, ordinea şi unitatea Universului şi se caută un element explicativ pentru acestea; în plan existenţial, se dezvoltă o utopică ambiţie religioasă care vizează o deplină accedere, racordare, la principiul unităţii universale.

Principiul ordinii şi unităţii universale şi desconsiderarea naturalului

Redactarea upanișadelor începe în prima parte a mileniului I î.e.n., când civilizaţia umană, atât în India dar nu numai, ajunge să întrezărească armonia şi unitatea cosmică. Toate dobândesc un sens prin participarea, prin integrarea în această ordine universală; în timp, principiul acestei ordini ajunge să dobândească pre-eminenţă în sistemele de gândire, în detrimentul Universului însuşi, a naturalului ce este armonizat de acest principiu. Se ajunge astfel la o dezicere de experienţa concretă, de imanent, atât cunoaşterea cât şi trăirea fiind focalizate asupra principiului unificator a tot ce există. Abordarea empirică, prin care se investiga un Univers ordonat, este treptat înlocuită de o abordare speculativ-metafizică, interesată mai degrabă de principiul ordinii naturale decât de ordinea însăşi.

Preferinţa pentru principial şi desconsiderarea imanentului se remarcă cu uşurinţă în upanișade atât prin faptul că realitatea ultimă, Brahman,

constituie subiectul lor predilect cât şi prin desemnarea manifestării prin termeni cu conotaţie peiorativă, consacrarea dobândind-o *„māyā”* („iluzie”, „arătare”, „apariţie magică”).

Reificarea principiului unităţii cosmice sub forma „realităţii ultime”

Tot în consonanţă cu o tendinţă întâlnită în majoritatea religiilor din antichitate, se operează o reificare a principiului ordinii universale, acesta ajungând să fie înfăţişat drept o realitate substanţială. Reificarea nu a luat forma personificării, cum s-a întâmplat în multe alte religii şi cum, de altfel, se întâmplase şi în India vedică, anterior redactării upanișadelor. Nu în guvernarea şi în voinţa unui zeu personal s-a găsit garantul ordinii universale, ci în participarea multiplicităţii Universului la o unică substanţă care, de altfel, a fost considerată drept realitatea absolută. Universul este unitar şi armonios datorită unităţii sale substanţiale, datorită faptului că este stabilit şi emerge dintr-un unic temei, absolutul Brahman.

Dezicerea de natural şi utopia saltului religios în transcendent

Pe de altă parte, focalizarea asupra principialului, în detrimentul experienţei ordonate şi unificate de acest element, a condus, în plan religios, la un aspect imputabil şi anume la o abordare „supra-umană”, utopică, a menirii omului. Perspectiva depreciativă asupra manifestării este transferată şi asupra vieţii umane; într-un gest de „lăcomie” existenţial-religioasă, upanișadele desconsideră umanul şi limitaţiile sale, considerând că unica valoare a vieţii este eliberarea de condiţionările şi predispoziţiile omeneşti, eliberarea de experienţă şi accederea la principiul *supra*-natural al omului şi al Cosmosului.

Acest ideal utopic nu lasă loc la prea multă consideraţie faţă de natural şi faţă de valorile sale. Copleşiţi de o ambiţie existenţial-religioasă lipsită de realism, autorii brahmani refuză să accepte fiinţa umană doar ca o etapă limitată a procesului cosmic de consumare a energiei karmice şi, drept urmare, se arată prea puţin interesaţi de valorile omenescului, fie ele individuale sau colective. Plini de elan şi orgoliu soteriologic, aceşti

gânditori pur şi simplu au făcut abstracţie de posibilele realizări umane care totuşi ar fi putut reprezenta etape – e adevărat, limitate – ale procesului karmic universal. Brahmanismul consideră că Universul evoluează în mod natural înspre consumarea energiei karmice care îl manifestă însă, totodată, arată prea puţină încredere în mecanismele naturale de epuizare a Karmei.

Autorii brahmani au preferat să se lase cuprinşi de o speranţă religioasă nerealistă şi să schiţeze, în mod mai degrabă fantezist, o cale mistică prin care omul ar fi putut nu doar să îşi consume menirea sa karmică limitată, ci ar fi reuşit să se elibereze pe de-a-ntregul de energiile karmice care propulsează procesul universal, să facă un salt până la un prezumtiv punct final al devenirii şi să se reabsoarbă în principiul ultim.

Optimismul soteriologic necenzurat de simţul realităţii

Brahmanismul pune bazele unei căi mistice caracterizate de o doză scăzută de realism şi de un optimism exagerat cu privire la capacitatea omului de a se auto-depăşi, de a-şi transcende condiţia umană şi de a reuşi un salt către principiul ultim al vieţii şi al întregului Univers.

Idealul atingerii unui nivel transcendent al realităţii, liber de toate limitaţiile imanentului, a stârnit, pretutindeni în lume, aspiraţiile şi imaginaţia religioasă a omului. Fie că a fost imaginat ca o dizolvare într-un registru transcendent sau ca o comuniune cu un zeu, majoritatea religiilor elaborate pe parcursul ultimelor trei milenii au crezut într-un astfel de ideal. Chiar şi atunci când, într-o sclipire de realism antropologic, unele curente religioase, cum ar fi creştinismul, au manifestat scepticism cu privire la capacitatea omului de a accede la un asemenea nivel, ele nu s-au dezis de acest ideal, ci au suplimentat sfera mijloacelor prin care se putea ajunge la acesta cu intervenţia „salvatoare” a unui „mântuitor”. Măreţia utopiei absolute a prevalat în faţa realităţii omenescului limitat.

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Pentru a conferi un maxim de transparenţă traducerii, am dat echivalentele sanskrite pentru majoritatea cuvintelor din texte; excepţie fac termenii cu funcţie preponderent gramaticală (pronume, unele adverbe, conjuncţii), în cazul cărora o echivalare precisă nici nu este cu putinţă. Frecventele formule de întărire întâlnite în unele texte sanskrite (*ha vai, hi, khalu, kila*) au fost de asemenea omise în cele mai multe situaţii. De asemenea, nu am dat între paranteze numeralele, excepţie făcând cazurile în care sensul lor are relevanţă filosofică. Uneori, atunci când a existat un paralelism rezonabil între structura gramaticală a textului sanskrit şi a celui românesc, am dat echivalentele chiar şi pentru unii dintre aceşti termeni, de regulă omişi (*evaṃ, tathā, yathā, ataḥ, sadā, kaścid* etc.), chiar dacă încărcătura lor semantică nu este foarte bogată.

În cazul termenilor care au mai multe rădăcini, de regulă una „slabă” şi una „tare”, nu s-a dat, în mod constant, una dintre acestea, ci s-a urmărit redarea rădăcinii care a dobândit o anumită consacrare în terminologia filosofică sanskrită. În general, s-a dat preferinţă rădăcinii „tare”. Drept urmare, în cazul relativ frecventelor participii prezente, s-a dat *„miṣant”* şi nu *„miṣat”*, *„svapant”* şi nu *„svapat”*. În ceea ce priveşte substantivele, s-a dat, de exemplu, *„dyu”* şi nu *„div”*.

În alte cazuri, s-a preferat forma „slabă”; de exemplu, în cazul posesivelor în *„vat”* sau *„mat”*. Drept urmare, s-a dat *„bhagavat”* şi *„bhagavant”*, *„haviṣmat”* şi nu *„haviṣmant”*. Şi în cazul mai rar întâlnitelor participii în „vāṃs”, s-a dat între paranteze forma slabă (*„vidvas”* şi nu *„vidvāṃs”*).

În cazul substantivului *„ap”* („apă”), unde pluralul iregulat *„āpas”* are tendinţa de a funcţiona el însuşi ca o rădăcină de singular, s-a acceptat această tendinţă şi, drept urmare, *„āpas”* a fost dat în paranteză drept rădăcină, traducerea sa fiind singularul, „apa” şi nu pluralul „apele”.

În ceea ce priveşte adjectivele, s-a dat întotdeauna forma de masculin, chiar şi în mai rarele cazuri în care termenul apare la feminin (*„bahu”* şi nu *„bahvī”*, *„avaroddhana”* şi nu *„avaroddhanī”*). De asemenea, au fost date rar întâlnitele forme de superlativ sau comparativ.

În cazul rădăcinilor verbale, radicalul a fost separat prin liniuţă de preverbele însoţitoare. Transformările ortografice ce au rezultat în urma aplicării regulilor de *Saṃdhi* preverbelor şi radicalilor au fost omise în astfel de situaţii, dându-se formele netransformate (de ex, *„vi-ā-khyā”* şi nu *„vyākhyā”*).

Totuşi, în cazul unor termeni cum ar fi participiile (trecute sau prezente, în special prezente medii), s-a dat forma ca atare, întrucât astfel de morfeme funcţionează ele însele ca rădăcini nominale ce suferă declinare. De asemenea, au fost date formele verbale simple, lipsite de o flexiune complexă, cum ar fi gerundivele, infinitivele, absolutivele/gerunziile. Tot în cazul verbelor, au fost semnalate uneori în notă formele mai rare, cum ar fi intensivele sau dezideративele. De cele mai multe ori, nu am semnalat cauzativele, întrucât acestea sunt mai frecvente.

În cazul verbului copulativ „a fi” (în sanskrită, *„bhū”* sau *„as”*), întrucât, de regulă, acesta se omite în propoziţiile sanskrite, suplinirea a fost făcută direct, fără a se recurge la plasarea sa între paranteze pătrate. Semnalizarea situaţiilor în care acesta apare totuşi în textul sanskrit s-a făcut, pur şi simplu, prin plasarea între paranteze rotunde a rădăcinii sanskrite ce juca rolul de verb copulativ (*„bhū”* sau *„as”*).

Textul sanskrit al invocaţiilor şi al unor formule de început conţine, în general, silaba sacră *„ūṃ”* însă, întrucât în cultura europeană această silabă a fost consacrată sub forma diftongului *„auṃ”*, în prezenta ediţie ea a fost redată sub această formă.

Termenii care au intrat în circuitul filosofic în forma lor sanskrită, cum ar fi „Karma”, „Yoga”, „Sāṃkhya”, au fost daţi fie ca atare, acolo unde păreau să fie folosiţi în sensul lor tehnic-filosofic, fie au fost traduşi, acolo unde contextul sugera mai degrabă utilizarea lor literală. Continuitatea dintre sensul literal şi cel tehnic a făcut însă dificilă opţiunea pentru traducere sau redare ca atare.

Termenii supliniţi în versiunea română a textului au fost plasaţi în paranteze pătrate.

De asemenea, titlurile plasate în paranteze pătrate nu aparţin originalului, ci au fost introduse de traducător, în vederea unei mai clare sistematizări a materialului.

MEA CULPA

Prezentul volum reprezintă prima parte a unui proiect de re-editare a lucrării *Upaniṣad*, apărută la editura Herald, Bucureşti, în 2001 (prima ediţie, conţinând 10 texte), respectiv 2006 (a doua ediţie, conţinând 12 texte). Diferenţele dintre primele două ediţii ale lucrării au fost minore, chiar dacă ediţia din 2006 adăuga două texte suplimentare.

Aşa se face că primele două ediţii ale lucrării au fost elaborate înainte de anul 2001, când autorul traducerilor, notelor explicative şi studiilor introductive abia împlinise 23 de ani. Lipsa maturităţii a fost cât se poate de vizibilă, atât în calitatea traducerii dar mai ales în ceea ce priveşte notele explicative şi studiile introductive, uneori de-a dreptul naive.

Prezentul proiect urmăreşte tocmai o îndreptare a multiplelor neajunsuri ale precedentelor ediţii.

Volumul II al lucrării, parţial realizat şi prevăzut a fi finalizat în 2016, va conţine celelalte opt texte şi un studiu introductiv de ansamblu, care va sintetiza principalele concepţii din textele traduse. Introducerile individuale vor fi minimale, cuprinzând doar remarci referitoare la aspectele textuale.

Aitareya-Upaniṣad
Microcosmos şi macrocosmos
(în interpretare idealistă)

Aitareya-Upaniṣad este unul dintre cele mai vechi texte din corpusul upaniṣadic, aparţinând primei perioade din istoria acestor scrieri, perioadă în care stilul redactării era proza. Ţine de tradiţia exegetică a *Ṛg-Vedei*, mai precis de şcoala de interpretare (*śākhā*) numită „Aitareyin". Textul reprezintă secţiunile II.4.1-7 din *Aitareya-Āraṇyaka*.[1]

***

Microcosmos şi macrocosmos; fiinţa umană şi omul cosmic *(puruṣa)*

În brahmanism, relaţia dintre om şi Univers nu este considerată atât drept una de tip parte-întreg, cât, mai degrabă, drept una de ipostaziere limitată. Atât fiinţa umană cât şi Universul reprezintă realitatea ultimă în proces de emanaţie, de experimentare; diferenţa dintre cele două ar fi dată de limitaţia, determinaţia auto-indusă ce caracterizează experienţa umană. Tema are importante implicaţii idealiste, reducând totul la substanţialitatea unui subiect şi la experienţele acestuia. Omul nu este considerat ca fiind o parte din Univers, ci, mai degrabă, drept o experienţă limitativă a Universului, o reflecţie limitată a Cosmosului. Fiinţa individuală nu ia naştere prin operarea unui decupaj la nivelul totalităţii ci, mai degrabă, prin auto-limitarea totalităţii. În termenii unui gânditor contemporan mult influenţat de brahmanism[2], fiinţa umană este Universul care, pentru o scurtă perioadă de timp, se exprimă ca om.

---

[1] Scurte studii textuale ale corpusurilor *Aitareya-Āraṇyaka* şi *Aitareya-Brāhmaṇa*, în Muller 1859, 335-337, 347.

[2] Eckhart Tolle, în cadrul unui interviu TV.

Universul şi omul sunt similare în ceea ce priveşte natura şi structura lor. Drept urmare, se poate afirma atât că omul reprezintă un microcosmos cât şi vice-versa, că Universul reprezintă un om la proporţii cosmice. Tocmai în acest sens, una dintre cele mai importante teme cosmologic-cosmogonice ale brahmanismului, expusă şi în *Aitareya-Upaniṣad*, este cea care explicitează Universul ca rezultând din dispersarea, dezintegrarea, separaţia internă a unui om primordial *(puruṣa)*. O astfel de explicaţie nu face altceva decât să preia teza identităţii fundamentale dintre om şi Univers în sens invers şi să afirme că Universul este totuna cu fiinţa umană.

Textul nu afirmă întocmai caracterul principial al omului primordial; mai degrabă, omul primordial reprezintă cea dintâi formă a manifestării, prima emanaţie a Sinelui *(ātman)*. Substratul ultim, inert, al existenţei este Sinele *(ātman)*, însă, de îndată ce Sinele emite *(sṛj)*, manifestă, el se arată ca om primordial (*Puruṣa*); omul primordial reprezintă astfel prima formă de existenţă în care Sinele şi manifestarea coexistă. În felul acesta, omul – atât în ipostaza sa primordială cât şi în ipostaza terestră – nu este altceva decât realitatea ultimă ca suport/substrat al manifestării, fie că este vorba de manifestarea cosmică sau de cea umană limitată. Sau, în formularea idealistă pe care, de altfel, textul o va susţine în capitolul III, omul, terestru sau primordial, este conştiinţa *(prajñā)* experimentând ideaţii (individuale sau cosmice).

În ambele sale ipostaze, omul reuneşte substratul şi manifestarea, conştiinţa şi ideaţia; tocmai în acest sens, omul primordial este desemnat în text drept „protector al lumilor" *(lokapāla)*, cel în care se întâlnesc experienţa universală şi substratul său, Sinele absolut („Acestea sunt lumile. Să-i eman pe protectorii lumilor! Şi a dat formă unui om, extrăgându-l din apă" – *ime nu lokā lokapālānnu sṛjā iti / so'dbhya eva puruṣaṃ samuddhṛtyāmūrchayat* / - I.1.2).

Universul, atât în versiunea sa macrocosmică cât şi ca microcosmos, ia naştere printr-un act de „dispersare", de „ieşire în afară" *(nir-abhi-dā)* a omului, primordial sau terestru. Multiplicitatea reprezintă ramificare, proiectare dispersată a omului.

În varianta macrocosmică, conform unui consacrat dar totodată misterios scenariu al cosmogoniei vedice, dispersarea omului primordial se

produce ca rezultat al „încălzirii" *(abhi-tap, tap)*[3] acestuia. Omul primordial astfel „încălzit" *(abhitapta)* proiectează Universul ca macroexperienţă a sa („[Apoi] l-a încălzit pe acesta. Gura celui încălzit a ieşit [afară] asemenea unui ou. Din gură [a ieşit] vocea, iar din voce [a ieşit] focul. Cele două nări au ieşit. Din cele două nări [a ieşit] suflul, iar din suflu [a ieşit] vântul. Cei doi ochi au ieşit. Din cei doi ochi [a ieşit] vederea, iar din vedere [a ieşit] Soarele. Cele două urechi au ieşit. Din cele două urechi [a ieşit] auzul, iar din auz [a ieşit] spaţiul. Pielea a ieşit. Din piele [a ieşit] părul, iar din păr [au ieşit] ierburile şi copacii. Inima a ieşit. Din inimă [a ieşit] mintea, iar din minte [a ieşit] Luna. Buricul a ieşit. Din buric [a ieşit] suflul descendent, iar din suflul descendent [a ieşit] moartea. Organul genital a ieşit. Din organul genital [a ieşit] lichidul seminal, iar din lichidul seminal [a ieşit] apa." - *tam abhyatapat / tasyābhitaptasya mukhaṃ nirabhidyata yathāṇḍam / mukhād vāk / vāco 'gniḥ / nāsike nirabhidyetām / nāsikābhyāṃ prāṇaḥ / prāṇād vāyuḥ /akṣiṇī nirabhidyetām / akṣībhyāṃ cakṣuḥ / cakṣuṣa ādityaḥ / karṇau nirabhidyetām / karṇābhyāṃ śrotram / śrotrād diśaḥ / tvaṅ nirabhidyata / tvaco lomāni / lomabhya oṣadhivanaspatayaḥ / hṛdayaṃ nirabhidyata / hṛdayān manaḥ / manasaś candramāḥ / nābhir nirabhidyata / nābhyā apānaḥ / apānān mṛtyuḥ / śiśnaṃ nirabhidyata / śiśnād retaḥ / retasa āpaḥ //* - I.1.4).

Fiinţa umană şi „setea" de individualizare

Scenariul destul de criptic prin care se explică apariţia fiinţei umane terestre aduce în prim-plan rolul jucat de „foame" *(aśanāyā)* şi de „sete" *(pipāsā)*, cel mai probabil simboluri ale nevoii/tendinţei către existenţa ca individ şi către perpetuarea acestei condiţii. De altfel, de îndată ce aceste două nevoi/condiţionări fundamentale ale fiinţei individuale îşi fac apariţia în „marea vâltoare" *(mahat arṇava)*, şi individualitatea ia naştere (I.2.1-I.2.3). Asocierea dintre foame *(aśanāyā)* şi sete *(pipāsā)*, pe de o parte, şi condiţia individuală, pe de altă parte, este indicată ca fiind intrinsecă,

[3] Rădăcina verbală *„tap"* poate însemna şi „a practica asceza", însă acesta este doar un sens derivat al său. În plus, contextul cosmogonic în care acesta figurează face mai plauzibil sensul său primar, de „încălzire", decât pe cel derivat, de „practică ascetică".

sugerându-se că tocmai această „sete de individualitate” ar fi cea care manifestă şi menţine în existenţă condiţia individuală („Lui, foamea şi setea i-au spus: «Creează şi pentru noi [nişte locuri]!» Lor [Sinele] le-a spus: «V-am pus în părtăşie cu aceste zeităţi, v-am făcut părtaşe cu ele.» De aceea, în cazul oricărei zeităţi[4] care primeşte ofrande, foamea şi setea devin părtaşe la [ofranda] aceea.” - *tamaśanāpipāse abrūtāmāvābhyāmabhiprajānīhīti te abravīdetāsveva vāṃ devatāsvābhajāmyetāsu bhāginyau karomīti / tasmādyasyai kasyai ca devatāyai havirgṛhyate bhāginyāvevāsyāmaśanāpipāse bhavataḥ /* - I.2.5).

În alţi termeni, se poate spune că fiinţa umană ia naştere ca efect al exercitării unei energii de delimitare, de restrângere, de individualizare la nivelul universal al manifestării. În entitatea astfel apărută se reflectă întregul Univers, într-o versiune uman-limitată[5] („Focul, devenind voce, a intrat în gură. Vântul, devenind suflu, a intrat în nări. Soarele, devenind vedere, a intrat în ochi. Spaţiul, devenind auz, a intrat în urechi. Ierburile şi copacii, devenind păr, au intrat în piele. Luna, devenind minte, a intrat în inimă. Moartea, devenind suflu descendent, a intrat în buric. Apa, devenind lichid seminal, a intrat în organul genital.” - *agnirvāgbhūtvā mukhaṃ prāviśadvāyuḥ prāṇo bhūtvā nāsike prāviśadādityaścakṣurbhūtvā'kṣiṇī prāviśaddiśaḥ śrotraṃ bhūtvā karṇau prāviśannoṣadhivanaspatayo lomāni bhūtvā tvacaṃ prāviśañścandramā mano bhūtvā hṛdayaṃ prāviśanmṛtyurapāno bhūtvā nābhiṃ prāviśadāpo reto bhūtvā śiśnaṃ prāviśan //* - I.2.4).

Prins în această experienţă limitativă, absolutul dobândeşte o condiţie înlănţuită, ajunge captiv în propria sa emanaţie. Întreaga dramă umană nu reprezintă altceva decât „starea de vis” *(svapna)* în care se cufundă conştiinţa absolută atunci când se asociază cu experienţa limitativă a personalităţii umane („[Atunci], spărgând creştetul capului, el a intrat prin această poartă. Această poartă are numele «Vidṛti». Aceasta reprezintă beatitudinea. Există trei domenii ale sale, trei [stări] de vis.” - *sa etameva sīmānaṃ vidāryaitayā dvārā prāpadyata / saiṣā vidṛtirnāma dvāstadetannāndanam / tasya traya āvasathās trayaḥ svapnā* ... – I.3.12). Captiv în persoana umană

[4] Termenul zeitate *(devatā)* se referă aici la componentele individualităţii abia apărute.
[5] Fiinţa umană ca reflexie limitată a Cosmosului, în Leone 1912, 68-69.

limitată, absolutul îşi pierde suficienţa, autonomia, şi experimentează, sub toate aspectele sale, alteritatea, multiplicitatea („Odată născut, el a luat cunoştinţă de entităţi.” - *sa jāto bhūtānyabhivyaikhyat* – I.3.13).

Condiţia individuală ca serie de experienţe ale individualizării

În brahmanism, individualitatea reprezintă o experienţă, un fenomen, şi nu o entitate, nu ceva substanţial. În întregul proces al experienţei individuale nu este implicată nicio „entitate” individuală, ci doar experienţe, mai mult sau mai puţin clar conturate, ale individualizării. Experienţa individualizării începe încă din stadiul de lichid seminal, în care cele mai rudimentare forme ale unei noi individualizării îşi fac apariţia la nivelul corpului unui bărbat. În situaţia privilegiată a fertilizării unui germene conţinut în lichidul seminal, experienţa individualizării se continuă la nivelul corpului mamei, sub forma foetusului („Cu adevărat, acest [Sine] există, la început, în bărbat, ca embrion. Acesta este lichidul seminal. Acesta posedă focul tuturor organelor. Sinele este purtat în Sinele [tatălui]. Atunci când este vărsat în femeie, el se naşte. Aceasta este prima lui naştere.” - *puruṣe ha vā ayamādito garbho bhavati yadetadretaḥ / tadetat sarvebhyo'ṅgebhyastejaḥ sambhūtamātmanyeva''tmānaṃ bibharti / tadyadā striyāṃ siñcatyathainajjanayati tadasya prathamaṃ janma* – II.1.1).

Individualizarea reprezintă o experienţă, un proces, care începe încă de la nivelul lichidului seminal masculin Nu este vorba despre apariţia unei entităţi, ci de forme tot mai clar definite ale experienţei individualizării. Individualizarea este mai degrabă o problemă „cantitativă”, de grad, de intensitate a experienţei individualităţii, şi nu una ontologică, de apariţie a unei substanţe.

Experienţa individuală se mijeşte la nivelul lichidului seminal, se conturează la nivelul foetusului, devine uşor conştientă la nivelul pruncului, se continuă în forme tot mai conştiente pe parcursul unei vieţi umane, pentru a se estompa până la anihilare în anii senectuţii şi la momentul morţii. Supravieţuieşte morţii doar energia karmică care a dat naştere şi a perpetuat individualitatea şi care, în formele accentuate sau diminuate pe care le-a

dobândit în decursul existenţei tocmai încheiate, proiectează un nou ciclu de existenţă („El îl pune pe acest Sine al său [să săvârşească] acte pioase. Apoi, acest celălalt Sine al său a îndeplinit ceea ce trebuia să facă, a fost părăsit de vitalitate şi a murit. După aceasta, cel care a murit se naşte din nou. Aceasta este a treia sa naştere." - *so'syāyamātmā puṇyebhyaḥ karmebhyaḥ pratidhīyate / athāsyāyamitara ātmā kṛtakṛtyo vayogataḥ praiti / sa itaḥ prayanneva punarjāyate tadasya tṛtīyaṃ janma* – II.1.4).

Non-existenţa unui substrat individual, condiţia foetusului şi cea postumă

Spre deosebire de civilizaţia occidentală, care tinde să vadă individul uman ca pe o „entitate", şi astfel se confruntă cu dificila problemă a „începutului" acestei „entităţi umane", pentru brahmanism, situaţia este mai simplă. În experienţa individualităţii umane nu este implicată nicio astfel de „entitate" şi, drept urmare, problema momentului său iniţial pur şi simplu nu se pune. Statutul foetusului, obiect al unei aprige controverse în civilizaţia occidentală contemporană, este neproblematic pentru brahmanism, acesta reprezentând, în cel mai simplu mod cu putinţă, o etapă oarecare din seria de experienţe ale individualizării, având acelaşi statut ontologic ca şi lichidul seminal sau adultul, adică reprezentând un fenomen şi nu o entitate.[6]

În brahmanism, nu se pune problema nemuririi personale întrucât, în totalitatea lor, determinaţiile personale, incluzând amintirile şi predispoziţiile individuale, reprezintă experienţe ce se perpetuează doar până la momentul morţii. Nu există o entitate individuală, o substanţă personală care să poată supravieţui morţii. Ceea ce se reîncarnează este energia karmică, impersonală în natura sa, chiar dacă este cea responsabilă de proiectarea multiplelor personalităţi apărute în Univers.

Rostul vieţii nu este de găsit în vreo împlinire personală, ci în participarea la marele proces karmic la care fiecare individualitate îşi aduce un anumit aport. Datoria omului este de a consuma Karma ce a fost

[6] Condiţia foetusului în mentalitatea folclorică indiană, inclusiv în cea tribală, în Furer-Haimendorf 1953, 38-40.

instanţiată la nivelul condiţiei sale personale, iar ceea ce rezultă în urma îndeplinirii acestei datorii nu este accederea la o eventuală condiţie individuală privilegiată într-un prezumtiv registru escatologic, ci doar optimizarea procesului cosmic de consumare a Karmei, până la punctul epuizării sale totale.

Ontologia idealistă; realitatea ca subiect ce experimentează

Ontologia monist-panteistă a brahmanismului este adeseori expusă într-o formulare idealistă, în care realitatea ultimă este înfăţişată drept o conştiinţă absolută iar emanaţiile acesteia, manifestarea Universului, sunt considerate drept ideaţiile acestei conştiinţe.[7] La nivel uman, situaţia ar fi instanţiată de experimentarea, de către conştiinţa limitată a omului, a ideaţiilor specifice experienţei individuale. Sinele ultim, atât cel cosmic cât şi cel individual, ar reprezenta astfel subiectul unui act de conştientizare, de proporţii cosmice sau individuale („«Cine este acest Sine?» – astfel [se spune]. Cine este acest Sine pe care îl venerăm noi? Cel prin care vedem, cel prin care auzim, cel prin care simţim mirosurile, cel prin care vorbeşte vocea, cel prin care sunt deosebite gusturile plăcute şi cele neplăcute." - *ko 'yamātmeti vayamupāsmahe kataraḥ sa ātmā / yena vā paśyati yena vā śṛṇoti yena vā gandhānājighrati yena vā vācaṃ vyākaroti yena vā svādu cāsvādu ca vijānāti* – III.1.1).

Idealismul absolut implică atât monism cât şi panteism; sub aspect substanţial, ideaţiile multiple ale conştiinţei sunt totuna cu fundamentul lor, conştiinţa, şi astfel multiplicitatea lor se reduce la o unitate de substanţă.

Ontologia idealistă prezintă avantajul unui grad ridicat de inteligibilitate; manifestarea cosmică este înfăţişată în analogie cu o experienţă umană şi anume experienţa conştiinţei şi a fenomenelor sale. Universul este prezentat drept extrapolarea cosmică a experienţei conştiinţei umane, având drept subiect nu o ipostază personal-limitată a conştiinţei, ci conştiinţa absolută. Sau, în exprimarea textului, conştiinţa absolută este „ochiul" *(netra)* care vede întregul Univers („Conştiinţa este ochiul tuturor

[7] Idealismul din *Aitareya-Upaniṣad* şi faptul că ontologia acestui text nu implică caracterul iluzoriu al Universului, în Radhakrishnan 1914, 436.

acestora, în conştiinţă sunt [ele] stabilite, conştiinţa este ochiul lumii, conştiinţa este fundamentul, conştiinţa este Brahman." - *sarvaṃ tatprajñānetram prajñāne pratiṣṭhitaṃ prajñānetro lokaḥ prajñā pratiṣṭhā prajñānaṃ brahma* – III.1.3).

Textul oferă o sugestivă exemplificare a acestei extinderi a perspectivei asupra statutului primordial al conştiinţei; paragraful III.1.2 arată cum întreaga experienţă individuală este reductibilă la conştiinţă pentru ca paragraful imediat următor, III.1.3, să extrapoleze perspectiva şi să arate cum toate elementele Universului, de la cele mai banale elemente anorganice şi până la zei, reprezintă proiecţii ale conştiinţei cosmice („III.1.2. Acesta este inima şi mintea. Este înţelesurile, înţelegerea, discriminarea, conştiinţa, inteligenţa, opiniile, decizia, gândurile, reflecţia, înclinaţiile, memoria, concepţiile, intenţiile, respiraţia, dorinţele, voinţa. Toate acestea sunt nume pe care le poartă conştiinţa. III.1.3. Aceasta este Brahmā, aceasta este Indra, aceasta este Prajāpati, este toţi aceşti zei, este cele cinci elemente, adică pământul, vântul, spaţiul, apa şi focul; este cele mărunte şi felurite, este seminţele şi toate celelalte. Este cele născute din ouă, cele născute din fiinţe, cele născute din umezeală şi cele care se nasc ridicându-se [din pământ]. Este caii, vitele, oamenii, elefanţii şi [toate] care mai sunt. Este cele care respiră, cele care se mişcă, cele care zboară şi cele care stau." - *yadetaddhṛdayaṃ manaścaitat / sañjñānamājñānaṃ vijñānaṃ prajñānaṃ medhā dṛṣṭirdhṛtirmatirmanīṣā jūtiḥ smṛtiḥ saṅkalpaḥ kraturasuḥ kāmo vaśa iti / sarvāṇyevaitāni prajñānasya nāmadheyāni bhavanti // eṣa brahmaiṣa indra eṣa prajāpatirete sarve devā imāni ca pañcamahābhūtāni pṛthivī vāyurākāśa āpo jyotīṃṣītyetānīmāni ca kṣudramiśrāṇīva / bījānītarāṇi cetarāṇi cāṇḍajāni ca jārujāni ca svedajāni codbhijjāni cāśvā gāvaḥ puruṣā hastino yatkiñcedaṃ prāṇi jaṅgamaṃ ca patatri ca yacca sthāvaraṃ ...* – III.1.2-III.1.3).

Partea finală a paragrafului III.1.3, care afirmă identitatea dintre absolutul Brahman şi conştiinţă, reprezintă un pasaj clasic în filosofia indiană, deseori citat ca autoritate scripturală pentru identificarea realităţii ultime cu conştiinţa. „Conştiinţa este Brahman" *(prajñānaṃ brahma)* este

una dintre cele mari patru afirmaţii *(mahāvākya)* ale brahmanismului. Fiecare dintre cele patru „mari afirmaţii" este preluată dintr-un text ce ţine de corpusul uneia dintre cele patru Veda, fiind considerată drept „esenţa" corpusului respectiv. Astfel, „conştiinţa este Brahman" ar sintetiza doctrina expusă în *Ṛg-Veda*.

***

Traducerea a fost efectuată după ediţia sanskrită a lui Swāmī Gambhīrānanda 1998, 17-70, ediţie reprodusă de altfel şi în lucrarea de faţă. Ca o particularitate a sa, mai frecvent decât de obicei, textul sanskrit face uz de dezideratives, subjonctive, forme ipotetice ale verbului.

De asemenea, au fost consultate şi ediţiile sanskrite ale textului din Kunhan Rāja 1935, 386-455; Nārāyaṇa Rāma 1948, 31-34; Aurobindo 2001, 197-205; Śāstri 1923, 1-55; Śivānanda 2012, 409-448; Olivelle 1998, 315-323; Radhakrishnan 1954, 513-524.

În realizarea traducerii au fost consultate traducerile englezeşti din Mead&Chaṭṭopādhyāya 1896, 43-58; Aurobindo 2001, 197-205; Nikhilānanda 1956, 3-44; Śāstri 1923, 1-55; Śivānanda 2012, 409-448; Olivelle 1998, 315-323; Hume 1921, 294-301; Radhakrishnan 1954, 513-524; Gambhīrānanda 1998, 17-70; Purohit&Yeats 1938, 79-84. Textul se regăseşte în Muller 1879, 236-246, ca secţiunile II.4.1-7 din *Aitareya-Āraṇyaka*. Totodată, a fost consultată şi traducerea italiană a lui della Casa 1976, 303-312.

Lucrarea a fost comentată de Śaṅkara iar în interpretarea şi traducerea textului s-a ţinut cont de indicaţiile sale.

AITAREYA UPANIṢAD

वाङ् मे मनसि प्रतिष्ठिता मनो मे वाचि प्रतिष्ठितमाविरावीर्म एधि |
वेदस्य म आणीस्थः श्रुतं मे मा प्रहासीरनेनाधीतेनाहोरात्रान् संदधाम्यृतं वदिष्यामि सत्यं वदिष्यामि |
तन्मामवतु तद्वक्तारमवत्ववतु मामवतु वक्तारमवतु वक्तारम् ||
|| ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ||

Vocea *(vāc)* mea este stabilită *(pratiṣṭhita)* în minte *(manas)*, iar mintea *(manas)* mea este stabilită *(pratiṣṭhita)* în voce *(vāc)*[1]. [Tu], cel ce te manifeşti *(āvis)*, vino *(i)* la mine!

[Voi] îmi aduceţi *(ā-nī)* mie cunoaşterea *(veda)*. Fie ca cele auzite *(śruta)* de către mine să nu mă părăsească *(pra-hā)*! Prin aceste învăţături *(adhīta)* voi unifica *(saṃ-dhā)* ziua *(ahas)* şi noaptea *(rātra)*.[2] Voi spune *(vad)* adevărul *(ṛta)*, voi spune *(vad)* ceea ce este real *(satya)*.

Acela să mă protejeze *(av)* pe mine, acela să îl protejeze *(av)* pe cel care vorbeşte *(vaktṛ)*! Să mă protejeze *(av)* pe mine, să îl protejeze *(av)* pe cel care vorbeşte *(vaktṛ)*, să îl protejeze *(av)* pe cel care vorbeşte *(vaktṛ)*!

Aum! Pace *(śānti)*! Pace! Pace!

---

[1] Ideea este aceea că există o concordanţă între minte *(manas)*, adică aspectul intern al gândirii, şi vorbire *(vāc)*, aspectul extern al acesteia.
[2] Pasajul face referire la caracterul monist al doctrinelor upanișadelor.

Capitolul *(adhyāya)* I. Secţiunea *(khaṇḍa)* 1 [Emanarea omului primordial *(puruṣa)*][3]

ॐ आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीन्नान्यत्किंचन मिषत् | स ईक्षत लोकान्नु सृजा इति ||१||

I.1.1. *Aum*! La început *(agra)* a fost *(as)* doar *(eva)* acest unic *(eka)* Sine *(ātman)*. Nu mai era *(as)* nimic *(kiñcana)* altceva *(anya)* care să clipească *(miṣant)*[4]. El a gândit *(īkṣ)* astfel: „Să eman *(sṛj)*[5] lumi *(loka)*!"

स इमाँ ल्लोकानसृजत | अम्भो मरीचीर्मापोऽदोऽम्भः परेण दिवं द्यौः प्रतिष्ठाऽन्तरिक्षं मरीचयः | पृथिवी मरो या अधस्तात्ता आपः ||२||

---

[3] Paragrafele I.1.1 – I.1.3 realizează o expunere cosmogonică care combină două scenarii din mitologia vedică şi anume apariţia Universului pe baza a patru elemente fundamentale (desemnate în text drept „lumi" – *„loka"*) şi apariţia lumii dintr-un om primordial (*Puruṣa*) (cosmologiile mitice ale upaniṣadelor şi ale Vedelor, în Deussen 1994, 157-160; Hodgkinson 2006, 111-114; Gough 1882, 13-16; Keith 1925, 77-85; MacDonell 1897, 11-14). Textul pune în corelaţie cele două scheme cosmogonice, instituind omul primordial într-o poziţie de „protector" (*pāla*) al lumii manifestate, de element ce îi conferă acesteia structură, organizare.

[4] *„Miṣat"* – literal, „care clipeşte", termenul reprezentând forma de nominativ singular a participiului prezent al rădăcinii *„miṣ"* – „a deschide ochii", „a clipi".
Śaṅkara (Gambhīrānanda 1998, 20; Śāstri 1923, 16; Nikhilānanda 1956, 20) dă o interpretare destul de elaborată termenului considerând că este utilizat de autorul textului pentru a exclude participarea oricărui alt agent la actul manifestării. Se intenţiona în special respingerea dualismului şcolii Sāṃkhya, care punea la originea Universului cele două principii primordiale – Spiritul *(puruṣa)* şi materia *(pradhāna)*. De altfel, unii traducători moderni chiar au tradus *„miṣat"* prin „active" (Śāstri 1923, 15).

[5] Sensul lui *„sṛj"* poartă cu sine ideea de „a produce din sine", „a emana din sine", „a emite", „a da drumul de la sine" (Incze 1995, 290-291; Monier-Williams 1997, 1245). *„Sṛj"* nu se referă la orice tip de act de producere, de creaţie, ci doar la acelea fundamentate exclusiv în natura subiectului actant. În comentariul său, Śaṅkara chiar atrage atenţia asupra acestui aspect, arătând că manifestarea Universului nu a presupus acţiunea a ceva diferit de Sinele însuşi (Gambhīrānanda 1998, 21-22; Śāstri 1923, 17-18; Nikhilānanda 1956, 19-20). Majoritatea interpreţilor moderni au pierdut din vedere această conotaţie a rădăcinii *„sṛj"*, traducând-o prin „a crea" (Śāstri 1923, 15, 17-18; Gambhīrānanda 1998, 19,21,23; Hume 1921, 294; Olivelle 1998, 317; Radhakrishnan 1954, 515; Nikhilānanda 1956, 20).

I.1.2. El a emanat *(sṛj)* lumile *(loka)*, [a emanat] eterul *(ambhas)*, lumina *(marīcī)*, pe cele muritoare *(mara)* şi apa *(āpas)*.

Eterul *(ambhas)* este ceea ce e dincolo *(para)* de cer *(dyu)* şi care are cerul *(dyu)* drept suport *(pratiṣṭha)*.

Lumina *(marīci)* reprezintă spaţiul intermediar *(antarīkṣa)*.

Cele muritoare *(mara)* sunt pământul *(pṛthivī)*.

Apa *(āpas)* reprezintă cele ce stau dedesubt *(adhastāt)*.[6]

स ईक्षतेमे नु लोका लोकपालान्नु सृजा इति | सोऽद्भ्य एव पुरुषं समुद्धृत्यामूर्छयत् ||३||

I.1.3. El a gândit *(īkṣ)* astfel:

„Acestea sunt lumile *(loka)*. Să-i eman *(sṛj)* pe protectorii *(pāla)* lumilor *(loka)*!”.

---

[6] Nu este tocmai simplu de spus ce anume reprezintă cele patru elemente primordiale despre care se vorbeşte în acest paragraf, întrucât ele sunt rezultatul speculaţiilor cosmologice arhaice din perioada vedică şi cu greu îşi pot găsi echivalente în sistemele categoriale moderne. De altfel, traducerile moderne au redat în moduri destul de variate acest pasaj, unii interpreţi optând chiar pentru a lăsa cei patru termeni netraduşi (Śāstri 1923, 17; Gambhīrānanda 1998, 21; Nikhilānanda 1956, 20-21 dă atât termenii sanskriţi cât şi o încercare de a le găsi echivalente englezeşti, în paranteze).

În cosmologia vedică, *„ambhas”* desemnează apele celeste, situate deasupra cerului (Olivelle 1998, 578) sau orice alt element, evident, nedefinit precis de gândirea arhaică, ce s-ar găsi în acele zone. Adeseori termenul a fost redat în limbile moderne prin „eter”, variantă ce a fost adoptată şi în traducerea de faţă. Majoritatea interpreţilor moderni au preferat traducerea sa prin „apă” („flood” – Olivelle 1998, 317; „water” – Hume 1921, 294; Radhakrishnan 1954, 515). Nikhilānanda 1956, 20 traduce termenul într-un mod interesant, prin „nori”.

„Marīci” desemnează lumina, însă, întrucât în text apare forma de plural, *„marīcayaḥ”*, termenul a fost tradus de unii interpreţi moderni prin „light-rays” (Hume 1921, 294; Radhakrishnan 1954, 515), „solar rays” (Nikhilānanda 1956, 20), „glittering specks” (Olivelle 1998, 317).

Termenul *„mara”*, derivat al rădăcinii *„mṛ”* – „a muri”, pune probleme mari în interpretare, având ca sens literal ideea de „moarte”, „muritor”. Posibil ca, în acest context, să se refere la viaţă, inevitabil terminată în moarte, mai ales dacă ţinem cont şi de faptul că textul le localizează pe cele muritoare pe pământ. Nikhilānanda 1956, 20-21 chiar redă termenul prin „the world of mortals”.

Şi a dat formă *(murch)*[7] unui om *(puruṣa)*, extrăgându-l *(samuddhṛtya)* din apă *(ap)*.[8]

[Manifestarea Universului prin ieşirea omului primordial *(puruṣa)* din sine însuşi]

तमभ्यतपत्तस्याभितप्तस्य मुखं निरभिद्यत यथाऽण्डं | मुखाद्वाग्वाचोऽग्निर्नासिके निरभिद्येतं नासिकाभ्यां प्राणः प्राणाद्वायुरक्षिणी निरभिद्येतमक्षिभ्यां चक्षुश्चक्षुष आदित्यः कर्णौ निरभिद्येतां कर्णाभ्यां श्रोत्रं श्रोत्रद्दिशस्त्वङ्निरभिद्यत त्वचो लोमानि लोमभ्य ओषधिवनस्पतयो हृदयं निरभिद्यत हृदयान्मनो मनसश्चन्द्रमा नाभिर्निरभिद्यत नाभ्या अपानोऽपानान्मृत्युः शिश्नं निरभिद्यत शिश्नाद्रेतो रेतस आपः ||४||

I.1.4. [Apoi] l-a încălzit *(abhi-tap)* pe acesta.[9]

Gura *(mukha)* celui încălzit *(abhitapta)* a ieşit *(nir-abhi-dā)* [afară] asemenea unui ou *(aṇḍa)*. Din gură *(mukha)* [a ieşit] vocea *(vāc)*, iar din voce *(vāc)* [a ieşit] focul *(agni)*.

---

[7] *„Murch"* – literal, „a deveni solid", „a se solidifica", „a se întări".

[8] Omul apărut este omul primordial *(puruṣa)*, născut, în acord cu un alt scenariu mitologic consacrat al gândirii vedice, din apele primordiale (*Puruṣa* ca zeitate primordială, conform imnului „Puruṣa-Sūkta", în Brown, 1931; Muir 1865, 353-360; Pike 1872, 612-617; Keith 1925, 615-620; primordialitatea apei, în Hajime 1955, 95; Deussen 1994, 141-142).

[9] Manifestarea lumii prin intermediul căldurii (prin clocirea oului primordial sau prin coacerea hranei primordiale) este o teorie consacrată a mitologiei vedice (*Ṛg-Veda*, X.129). De multe ori căldura (sau focul) apare drept unul dintre primele elemente ale Universului manifestat sau chiar participă la apariţia acestuia (rolul căldurii/ascezei în manifestarea Universului, în Bloomfield 1908, 235-239; o analiză a conceptului *„tapas"* şi a rolului său cosmogonic, în Coomaraswamy 1933, 85-86).

Universul se manifestă sub forma unui om cosmic, marile sale elemente găsindu-şi câte o contraparte la nivelul omului primordial. Proiectarea Universului se produce prin ieşirea (*nir-abhi-dā*) omului primordial din sine însuşi, prin îndepărtarea de sine, de propria sa natură. Acest proces de alienare ontologică are loc atunci când omul cosmic devine subiect al experienţei, atunci când dezvoltă facultăţi senzoriale care, la rândul lor, vor proiecta, în „afara" sa, elementele experienţei. Statutul de subiect al experienţei îl îndepărtează pe omul primordial de natura sa şi îl îndreaptă către experienţa pe care tot el a proiectat-o.

Cele două nări *(nāsika)* au ieşit *(nir-abhi-dā)*. Din cele două nări *(nāsika)* [a ieşit] suflul *(prāṇa)*, iar din suflu *(prāṇa)* [a ieşit] vântul *(vāyu)*.

Cei doi ochi *(akṣi)* au ieşit *(nir-abhi-dā)*. Din cei doi ochi *(akṣi)* [a ieşit] vederea *(cakṣus)*, iar din vedere *(cakṣus)* [a ieşit] Soarele *(āditya)*.

Cele două urechi *(karṇa)* au ieşit *(nir-abhi-dā)*. Din cele două urechi *(karṇa)* [a ieşit] auzul *(śrotra)*, iar din auz *(śrotra)* [a ieşit] spaţiul *(diś)*.

Pielea *(tvac)* a ieşit *(nir-abhi-dā)*. Din piele *(tvac)* [a ieşit] părul *(loman)*, iar din păr *(loman)* [au ieşit] ierburile *(oṣadhi)* şi copacii *(vanaspati)*.

Inima *(hṛdaya)* a ieşit *(nir-abhi-dā)*. Din inimă *(hṛdaya)* [a ieşit] mintea *(manas)*,[10] iar din minte *(manas)* [a ieşit] Luna *(candramas)*.

Buricul *(nābhi)* a ieşit *(nir-abhi-dā)*. Din buric *(nābhi)* [a ieşit] suflul descendent *(apāna)*,[11] iar din suflul descendent *(apāna)* [a ieşit] moartea *(mṛtyu)*.

Organul genital *(śiśna)* a ieşit *(nir-abhi-dā)*. Din organul genital *(śiśna)* [a ieşit] lichidul seminal *(retas)*, iar din lichidul seminal *(retas)* [a ieşit] apa *(āpas)*.

इत्यैतरेयोपनिषदि प्रथमाध्याये प्रथमः खण्डः ||

Aceasta a fost prima secţiune *(khaṇḍa)* din capitolul *(adhyāya)* I din *Aitareya Upaniṣad*.

[10] Pentru gânditorii brahmani, nu creierul, ci inima *(hṛd, hṛdaya)* era locul în care era stabilită mintea. Inima nu era doar centrul somatic al fiinţei, ci deopotrivă centrul psihic şi noetic, acolo fiind stabilit şi Sinele (inima ca centru al fiinţei, în Deussen 1994, 207-208; cunoştinţele anatomico-fiziologice ale brahmanismului, în Deussen 1994, 205-213).

[11] Conform antropologiei brahmanismului, *apāna* este unul dintre cele cinci sufluri (*prāṇa*) ale fiinţei umane. Este suflul descendent, ale cărui funcţii sunt, în special, cele legate de digestie.

Capitolul *(adhyāya)* I. Secţiunea *(khaṇḍa)* 2 [Apariţia fiinţei umane *(puruṣa)*][12]

ता एता देवताः सृष्टा अस्मिन्महत्यर्णवे प्रापतन् | तमशनायापिपासाभ्यामन्ववार्जत् | ता एनमब्रुवन्नायतनं नः प्रजानीहि यस्मिन् प्रतिष्ठिता अन्नमदामेति ||१||

I.2.1. Aceste zeităţi *(devatā)*[13] care au fost emanate *(sṛṣṭa)* au căzut *(pra-pad)* în marea *(mahat)* vâltoare *(arṇava)*.[14]

Acesta[15] a fost supus *(anu-vraj)* la foame *(aśanāyā)* şi la sete *(pipāsā)*[16].

---

[12] Capitolul I.2 discută despre apariţia fiinţei umane, a omului terestru, în Universul proiectat prin ieşirea omului primordial din sine însuşi. Forţa ce dă naştere fiinţei terestre este reprezentată de „foame şi sete" *(aśanāyāpipāsā)*, probabil metafore pentru nevoia de existenţă individuală, foamea şi setea reprezentând trăirile vitale de bază ale oricărui organism individual. În general, brahmanismul identifică forţa propulsoare a vieţii cu energia karmică, ale cărei simboluri par a fi, în textul de faţă, foamea şi setea.
Nevoia/tendinţa către existenţa individuală este împlinită prin apariţia omului, precedată de apariţia câtorva animale. Este interesant că textul nu califică animalele ca fiind „potrivite" *(alam)* pentru încarnarea energiei karmice, doar omul fiind considerat ca atare. Poziţia nu este întru-tocmai coerentă cu ansamblul concepţiilor brahmane, care nu trasează o distincţie categorială între om şi restul fiinţelor, toate reprezentând, deopotrivă, materializări ale forţei karmice (abordări comparative ale omului şi a animalelor, conform cu textele brahmane, în Hammet 1938, 64-65) .
Forţa karmică proiectează, la nivelul macro-Universului rezultat prin ieşirea din sine a omului primordial, un micro-Univers ce ia naştere prin revenirea elementelor într-o ipostază umană limitată, în omul terestru (omul ca micro-reflexie a Universului, în Leone 1912, 68-69; facultăţile senzoriale şi expansiunea lor cosmică, în Deussen 1994, 194-195).
Fiinţa terestră reprezintă astfel un micro-cosmos propulsat de forţa karmică ce perpetuează condiţia individuală limitată, forţă ce impregnează orice activitate umană şi la care textul se referă prin metaforele „foamei şi setei".

[13] În acord cu o tendinţă întâlnită în majoritatea religiilor antice, principalele elemente ale naturii erau personificate şi, drept urmare, erau închipuite a fi nişte „zei" *(deva)* sau „zeităţi" *(devatā)* (personificarea elementelor naturii în religia vedică, în Gough 1882, 8-9). Pentru a aduce textul mai în consonanţă cu mentalitatea modernă, naturalistă şi anti-personalistă, unii traducători chiar au optat pentru traducerea termenului *„devatā"* prin „putere/forţă" („power" - Śāstri 1923, 21).

[14] „*Arṇava*" – literal, „agitat", „fremătător", „tulbure". Termenul este adeseori folosit pentru a desemna o apă tulbure, un puhoi, o revărsare de ape.
Probabil că autorul textului foloseşte acest termen având în vedere conotaţia sa de dinamism, de proces, de agitaţie. În brahmanism, Universul reprezintă aspectul dinamic al realităţii ultime, transformarea sa fiind adesea considerată în opoziţie faţă de substanţialitatea şi imuabilitatea realităţii ultime (Brahman).
Majoritatea traducătorilor moderni au redat destul de literal sanskritul *„arṇava"*, redându-l prin „ocean" (Olivelle 1998, 317; Gambhīrānanda 1998, 26; Radhakrishnan 1954, 516; Hume 1921, 295; Śāstri 1923, 21). Śaṅkara interpretează metafora oceanului atribuindu-i, pe lângă conotaţia de „freamăt", „agitaţie", şi pe cea de „nelinişte", „suferinţă", Universul fiind considerat drept o mare agitată, plină de durere (Gambhīrānanda 1998, 26-27).

Acele [divinităţi] i-au spus *(brū)* acestui [Sine]:

„Creează *(pra-jan)* pentru noi nişte locuri *(āyatana)* în care să fim stabilite *(pratiṣṭhita)* şi în care să mâncăm *(ad)* hrană *(anna)*!”

ताभ्यो गामानयत्ता अब्रुवन्न वै नोऽयमलमिति | ताभ्योऽश्वमानयत्ता अब्रुवन्न वै नोऽयमलमिति ||२||

I.2.2. Lor, [Sinele] le-a adus *(ā-nī)* o vacă *(go)*. Ele au spus *(brū)* astfel:

„Aceasta nu este potrivită *(alam)* pentru noi.”

Lor, [Sinele] le-a adus *(ā-nī)* un cal *(aśva)*. Ele au spus *(brū)* astfel:

„Acesta nu este potrivit *(alam)* pentru noi.”

ताभ्यः पुरुषमानयत्ता अब्रुवन् सुकृतं बतेति पुरुषो वाव सुकृतम् | ता अब्रवीद्यथायतनं प्रविशतेति ||३||

I.2.3. Lor, [Sinele] le-a adus *(ā-nī)* un om *(puruṣa)*. Ele au spus *(brū)* astfel:

„O, [acesta] este bine creat *(sukṛta)*.”

Omul *(puruṣa)* acesta este bine creat *(sukṛta)*. El, [Sinele], a spus *(brū)* astfel:

„Intraţi *(pra-viś)* [fiecare] după cum *(yathā)* vă este locul *(āyatana)*!”

---

[15] Nu este foarte clar la ce anume se referă singularul *„tam”*, tradus prin „acesta”. Majoritatea traducătorilor contemporani au considerat că ar fi vorba despre omul primordial (Śāstri 1923, 21; Olivelle 1998, 578; Gambhīrānanda 1998, 26-27; Radhakrishnan 1954, 516).

[16] Nu este tocmai uşor de spus ce înseamnă faptul că omul primordial/Universul, a fost supus la foame *(aśanāyā)* şi la sete *(pipāsā)*. Cea mai verosimilă explicaţie ar fi aceea că, ajungând sub incidenţa energiei karmice, Universul/omul cosmic dezvoltă „dorinţa de viaţă” *(abhiniveśa)*, tendinţa/nevoia de a se instanţia sub forma unei entităţi individuale. Foamea şi setea ar reprezenta, la modul generic, nevoia de a exista ca fiinţă individuală şi de a perpetua această condiţie (dorinţa – *kāma*, ca esenţă a condiţiei umane, în Rhys Davids 1926, 34). Tocmai astfel se explică şi solicitarea zeităţilor de a fi stabilite într-o fiinţă în care să îşi desfăşoare viaţa individuală („să mănânce hrana”).

अग्निर्वाग्भूत्वा मुखं प्राविशद्वायुः प्राणो भूत्वा नासिके
प्राविशदादित्यश्चक्षुर्भूत्वाऽक्षिणी प्राविशाद्दिशः श्रोत्रं भूत्वा कर्णौ
प्राविशन्नोषधिवनस्पतयो लोमानि भूत्वा त्वचं प्राविशंश्चन्द्रमा मनो भूत्वा हृदयं
प्राविशन्मृत्युरपानो भूत्वा नाभिं प्राविशदापो रेतो भूत्वा शिश्नं प्राविशन् ॥४॥

I.2.4. Focul *(agni)*, devenind *(bhūtvā)* voce *(vāc)*, a intrat *(pra-viś)* în gură *(mukha)*.

Vântul *(vāyu)*, devenind *(bhūtvā)* suflu *(prāṇa)*, a intrat *(pra-viś)* în nări *(nāsika)*.

Soarele *(āditya)*, devenind *(bhūtvā)* vedere *(cakṣus)*, a intrat *(pra-viś)* în ochi *(akṣi)*.

Spaţiul *(diś)*, devenind *(bhūtvā)* auz *(śrotra)*, a intrat *(pra-viś)* în urechi *(karṇa)*.

Ierburile *(oṣadhi)* şi copacii *(vanaspati)*, devenind *(bhūtvā)* păr *(loman)*, au intrat *(pra-viś)* în piele *(tvac)*.

Luna *(candramas)*, devenind *(bhūtvā)* minte *(manas)*, a intrat *(pra-viś)* în inimă *(hṛdaya)*.

Moartea *(mṛtyu)*, devenind *(bhūtvā)* suflu descendent *(apāna)*, a intrat *(pra-viś)* în buric *(nābhi)*.

Apa *(āpas)*, devenind *(bhūtvā)* lichid seminal *(retas)*, a intrat *(pra-viś)* în organul genital *(śiśna)*.

तमशनायापिपासे अब्रूतामावाभ्यामभिप्रजानीहीति ते अब्रवीदेतास्वेव वां
देवतास्वाभजाम्येतासु भागिन्यौ करोमीति | तस्माद्यस्यै कस्यै च देवतायै
हविर्गृह्यते भागिन्यावेवास्यामशनायापिपासे भवतः ॥५॥

I.2.5. Lui, foamea *(aśanāyā)* şi setea *(pipāsā)* i-au spus *(brū)*:

„Creează *(abhi-pra-jan)* şi pentru noi [nişte locuri]!” Lor [Sinele] le-a spus *(brū)*:

„V-am pus în părtăşie *(ā-bhaj)* cu aceste zeităţi *(devatā)*, v-am făcut *(kṛ)* părtaşe *(bhāginī)* cu ele."

De aceea, în cazul oricărei zeităţi *(devatā)* care primeşte *(gṛh)* ofrande *(havis)*, foamea *(aśanāyā)* şi setea *(pipāsā)* devin părtaşe *(bhāginī)* la [ofranda] aceea.[17]

इत्यैतरेयोपनिषदि प्रथमाध्याये द्वितीयः खण्डः ॥

Aceasta a fost a doua secţiune *(khaṇḍa)* din capitolul *(adhyāya)* I din *Aitareya Upaniṣad*.

Capitolul *(adhyāya)* I. Secţiunea *(khaṇḍa)* 3
[Hrana *(anna)* ca principiu al vitalităţii][18]

स ईक्षतेमे नु लोकाश्च लोकपालाश्चान्नमेभ्यः सृजा इति ॥१॥

I.3.1. El a gândit *(īkṣ)* astfel:

„Acestea sunt lumile *(loka)* şi protectorii *(pāla)* lumilor *(loka)*. Să eman *(sṛj)* hrană *(anna)* pentru ei!"

सोऽपोऽभ्यतपत्ताभ्योऽभितप्ताभ्यो मूर्तिरजायत । या वै सा मूर्तिरजायतान्नं वै तत् ॥२॥

[17]Probabil că, prin afirmarea părtăşiei dintre foame *(aśanāyā)* şi sete *(pipāsā)* şi zeităţile tocmai stabilite într-o condiţie individuală se are în vedere inerenţa impulsurilor karmice către păstrarea, perpetuarea vieţii *(abhiniveśa)* în orice formă de viaţă. Orice experienţă umană (indicată, metaforic, prin primirea unor ofrande de către zeităţile întrupate) este însoţită de simţul de conservare al egoului, al condiţiei individuale.

[18] Pasajele I.3.1-I.3.10 continuă expunerea procesului de apariţie a condiţiei individuale, discutând despre apariţia hranei *(anna)*, principiul continuităţii individualităţii. Brahmanismul, continuând tendinţa gândirii vedice de a deifica elementele naturale având o importanţă sporită, a ridicat şi hrana *(anna)* la rangul de principiu cosmic, de condiţia ultimă a existenţei, în genere (principialitatea hranei, în Hajime 1955, 96).

I.3.2. El a încălzit *(abhi-tap)* apa *(āpas)*. Din această [apă] încălzită *(abhitapta)* a luat naştere *(jan)* o formă *(mūrti)*. Această formă *(mūrti)* care a luat naştere *(jāyata)*, aceasta este hrana *(anna)*.

तदेनत्सृष्टं पराङत्यजिघांसत्तद्वाचाऽजिघृक्षत् तन्नाशक्नोद्वाचा ग्रहीतुम् | स यद्वैनद्वाचाऽग्रहैष्यदभिव्याहृत्य हैवान्नमत्रप्स्यत् ||३||

I.3.3. Această [hrană], astfel emanată *(sṛṣṭa)*, [s-a dat] în spate *(parañc)*, dorind să nu fie mâncată *(ati-ghas)*[19].

El a vrut să o prindă *(grah)*[20] cu vocea *(vāc)*. Însă nu a putut *(śak)* să o prindă *(grahītum)* cu vocea *(vāc)*. Dacă ar fi prins-o *(grah)* cu vocea *(vāc)*, s-ar fi săturat *(tṛp)* doar vorbind *(abhivyāhṛtya)* despre hrană *(anna)*.

तत्प्राणेनाजिघृक्षत् तन्नाशक्नोत्प्राणेन ग्रहीतुं स यद्वैनत्प्राणेनाग्रहैष्यदभिप्राण्य हैवान्नमत्रप्स्यत् ||४||

I.3.4. El a vrut să o prindă *(grah)* cu suflul *(prāṇa)*. Însă nu a putut *(śak)* să o prindă *(grahītum)* cu suflul *(prāṇa)*. Dacă ar fi prins-o *(grah)* cu suflul *(prāṇa)*, s-ar fi săturat *(tṛp)* doar inspirând *(abhiprāṇya)* hrană *(anna)*.

तच्चक्षुषाऽजिघृक्षत् तन्नाशक्नोच्चक्षुषा ग्रहीतुं स यद्वैनच्चक्षुषाऽग्रहैष्यद्दृष्ट्वा हैवानमत्रप्स्यत् ||५||

---

[19] Ideea de a dori să eludeze consumarea este exprimată într-o modalitate interesantă, prin procedee gramaticale. Sintagma *„parāṅatyajighāṃsat”* este compusă din *„parāṅ”* – „în spate” şi compusul verbal *„ati-ajighāṃsat”* – o formă de deziderativ a rădăcinii *„ati-ghas”*. Radicalul *„ghas”* are sensul de „a mânca”, „a consuma”, pe când preverbul *„ati”* înseamnă „dincolo de”, „peste”. Rădăcina verbală *„ati-ghas”* are astfel sensul de „dincolo de a mânca”, la deziderativ indicând dorinţa de a evita mâncarea/consumarea sa. Sensul literal al sintagmei, greu de redat în limba română, ar fi acela de „a dorit să treacă dincolo de mâncare”.

[20] Şi ideea de „a vrea să prindă” este redată tot printr-un procedeu gramatical şi anume conjugarea lui *„grah”* – „a prinde” la deziderativ *(ajighṛkṣat)*.

I.3.5. El a vrut să o prindă *(grah)* cu ochiul *(cakṣus)*. Însă nu a putut *(śak)* să o prindă *(grahītum)* cu ochiul *(cakṣus)*. Dacă ar fi prins-o *(grah)* cu ochiul *(cakṣus)*, s-ar fi săturat *(tṛp)* doar văzând *(dṛṣṭvā)* hrană *(anna)*.

तच्छ्रोत्रेणाजिघृक्षत् तन्नाशक्नोच्छ्रोत्रेण ग्रहीतुं स यद्धैनच्छ्रोतेणाग्रहैष्यच्छ्रुत्वा हैवान्नमत्रप्स्यत् ॥६॥

I.3.6. El a vrut să o prindă *(grah)* cu urechea *(śrotra)*. Însă nu a putut *(śak)* să o prindă *(grahītum)* cu urechea *(śrotra)*. Dacă ar fi prins-o *(grah)* cu urechea *(śrotra)*, s-ar fi săturat *(tṛp)* doar auzind *(śrutvā)* despre hrană *(anna)*.

तत्त्वचाऽजिघृक्षत् तन्नाशक्नोत्त्वचा ग्रहीतुं स यद्धैनत्त्वचाऽग्रहैष्यत् स्पृष्ट्वा हैवान्नमत्रप्स्यत् ॥७॥

I.3.7. El a vrut să o prindă *(grah)* cu pielea *(tvac)*. Însă nu a putut *(śak)* să o prindă *(grahītum)* cu pielea *(tvac)*. Dacă ar fi prins-o *(grah)* cu pielea *(tvac)*, s-ar fi săturat *(tṛp)* doar atingând *(spṛṣṭvā)* hrană *(anna)*.

तन्मनसाऽजिघृक्षत् तन्नाशक्नोन्मनसा ग्रहीतुं स यद्धैनन्मनसाऽग्रहैष्यद्ध्यात्वा हैवान्नमत्रप्स्यत् ॥८॥

I.3.8. El a vrut să o prindă *(grah)* cu mintea *(manas)*. Însă nu a putut *(śak)* să o prindă *(grahītum)* cu mintea *(manas)*. Dacă ar fi prins-o *(grah)* cu mintea *(manas)*, s-ar fi săturat *(tṛp)* doar gândindu-se *(dhyātvā)* la hrană *(anna)*.

तच्छिश्नेनाजिघृक्षत् तन्नाशक्नोच्छिश्नेन ग्रहीतुं स यद्धैनच्छिश्नेनाग्रहैष्यद्वित्सृज्य हैवानमत्रप्स्यत् ॥९॥

I.3.9. El a vrut să o prindă *(grah)* cu organul genital *(śiśna)*. Însă nu a putut *(śak)* să o prindă *(grahītum)* cu organul genital *(śiśna)*. Dacă ar fi prins-o *(grah)* cu organul genital *(śiśna)*, s-ar fi săturat *(tṛp)* doar ejaculând *(sṛjya)* hrană *(anna)*.

तदपानेनाजिघृक्षत् तदावयत् सैषोऽन्नस्य ग्रहो यद्वायुरनायुर्वा एष यद्वायुः ||१०||

I.3.10. El a vrut să o prindă *(grah)* cu suflul descendent *(apāna)* şi a luat-o *(ā-vī)*. Acesta însuşi este cel care ia *(graha)* hrana *(anna)*.[21] Acest suflu *(vāyu)*[22] reprezintă suflul *(vāyu)* ce este viaţa *(āyus)* hranei *(anna)*.

[Intrarea Sinelui *(ātman)* în propria sa emanaţie][23]

स ईक्षत कथं न्विदं मद्दते स्यादिति स ईक्षत कतरेण प्रपद्या इति | स ईक्षत यदि वाचाऽभिव्याहृतं यदि प्राणेनाभिप्राणितं यदि चक्षुषा दृष्टं यदि श्रोत्रेण श्रुतं यदि त्वचा स्पृष्टं यदि मनसा ध्यातं यद्यपानेनाभ्यपानितं यदि शिश्नेन विसृष्टमथ कोऽहमिति ||११||

---

[21] Conform fiziologiei subtile a brahmanismului, la nivelul corupului circulau cinci tipuri de sufluri *(prāṇa)*, *Apāna* fiind suflul descendent (*apa-ana* – literal, "suflu/respiraţie în jos), având în special o funcţie digestivă. Cele cinci sufluri şi funcţiile lor specifice, în *Praśna-Upaniṣad*, III.5-7, Şugu 1998, 343-347. Cele cinci sufluri în literatura vedică şi în upaniṣade, în Zysk 2007, 107; Deussen 1994, 192-193, 199-203; în *Atharva-Veda* şi în medicina āyurvedică, în Zysk 1993, 201-202, 205-207; Zysk 2007, 109-112; cele cinci sufluri majore şi cele cinci derivate, Zysk 1993, 209-210; diferitele teorii despre tipurile de suflu din om (în număr de şapte, nouă, zece etc.), în literatura vedică, respectiv în Yoga, în Zysk 1993, 202-203, 209; abordări comparative *prāṇa – apāna*, în Edgerton 1958, 51-54; Zysk 1993, 198-199; Dumont 1958, 54-56; Brown 1919.

[22] *„Vāyu"* – literal, „vânt"; aici şi imediat după. Distincţia nu este însă chiar atât de mare întrucât, conform autorului textului, suflul *(prāṇa)* şi vântul *(vāyu)* reprezintă acelaşi element, la nivel micro-cosmic, respectiv macro-cosmic.

[23] Ultima etapă, nu atât cronologică cât ontologică, a procesului de constituire a micro-cosmosului uman este identificarea eronată a Sinelui *(ātman)* cu persoana umană proiectată; etapa este descrisă de autorul textului drept „intrarea" Sinelui în fiinţa terestră ce tocmai a fost manifestată.

În felul acesta, omul devine o ipostază limitată a Sinelui *(ātman)*, Sinele universal ce experimentează un micro-cosmos.

I.3.11. El s-a gândit *(īkṣ)*: „Cum poate exista *(as)* aceasta fără *(ṛte)* mine?”.

S-a gândit *(īkṣ)*: „În ce fel *(katara)* să intru *(pra-pad)* [în ea]?”.

S-a gândit *(īkṣ)*: „Dacă vorbirea *(abhivyāhṛta)* [este săvârşită] de către voce *(vāc)*, dacă respiraţia *(abhiprāṇita)* [este săvârşită] de către suflu *(prāṇa)*, dacă vederea *(dṛṣṭa)* [este săvârşită] de către ochi *(cakṣus)*, dacă auzul *(śruta)* [este săvârşit] de către ureche *(śrotra)*, dacă atingerea *(spṛṣta)* [este săvârşită] de către piele *(tvac)*, dacă gândirea *(dhyāta)* [este săvârşită] de către minte *(manas)*, dacă coborârea *(abhyapānita)* [este săvârşită] de către suflul descendent *(apāna)*, dacă ejacularea *(visṛṣṭa)* [este săvârşită] de către organul genital *(śiśna)*, atunci, cine sunt eu?” [24]

स एतमेव सीमानं विदार्यैतया द्वारा प्रापद्यत | सैषा विदृतिर्नाम द्वास्तदेतन्नान्दनम् | तस्य त्रय आवसथास्त्रयः स्वप्ना अयमावसथोऽयमावसथोऽयमावसथ इति ॥१२॥

I.3.12. [Atunci], spărgând *(vidārya)* creştetul capului *(sīmāna)*, el a intrat *(pra-pad)* prin această poartă *(dvāra)*. Această poartă *(dvār)* are numele *(nāman)* „Vidṛti”[25]. Aceasta reprezintă beatitudinea *(nāndana)*.

---

[24] *„yadi vācā'bhivyāhṛtaṃ yadi prāṇenābhiprāṇitaṃ yadi cakṣuṣā dṛṣṭaṃ yadi śrotreṇa śrutaṃ yadi tvacā spṛṣṭaṃ yadi manasā dhyātaṃ yadyapānenābhyapānitaṃ yadi śiśnena visṛṣṭaṃ ...”* – literal, „Dacă de către voce *(vāc)* s-a vorbit *(abhivyāhṛta)*, dacă de către suflu *(prāṇa)* s-a respirat *(abhiprāṇita)*, dacă de către ochi *(cakṣus)* s-a văzut *(dṛṣṭa)*, dacă de către ureche *(śrotra)* s-a auzit *(śruta)*, dacă de către piele *(tvac)* s-a atins *(spṛṣṭa)*, dacă de către minte *(manas)* s-a gândit *(dhyāta)*, dacă de către suflul descendent *(apāna)* s-a coborât *(abhyapānita)*, dacă de către organul genital *(śiśna)* s-a ejaculat *(visṛṣṭa)...*”.
Textul sanskrit este constituit dintr-o enumerare a unor compuşi formaţi din conjuncţia *„yadi”* – „dacă”, un participiu trecut ce desemnează o acţiune şi numele organului ce efectuează respectiva acţiune, la instrumentativ.

[25] *„Vidṛti”* – derivat al rădăcinii *„vi-dṝ”* – „a sparge” „a despica”, „a desface”. Termenul este rar întâlnit şi ar avea un sens de „deschizătură”, „spărtură”. Datorită rarităţii sale, am preferat redarea sa ca nume propriu. Conform antropologiei brahmane, în creştetul capului se află orificiul prin care Brahman intră în fiinţa umană (*brahmarandhra*) (Deussen 1994, 205). Legătura dintre Sine şi om se realizează la nivelul acestui centru energetic numit, în conformitate cu şcolile Yoga, *„Sahasrāra Cakra”*.

Există trei domenii *(āvasatha)* ale sale, trei [stări] de vis *(svapna)*. Acesta *(ayam)* este un domeniu *(āvasatha)*, acesta este un [alt] domeniu *(āvasatha)* şi acesta este un [alt] domeniu *(āvasatha)*.[26]

[Condiţia înlănţuită a Sinelui *(ātman)* şi cea eliberată][27]

स जातो भूतान्यभिव्यैख्यत् किमिहान्यं वावदिषदिति | स एतमेव पुरुषं ब्रह्म ततममपश्यत् | इदमदर्शनमिती ३ ||१३||

I.3.13. Odată născut *(jāta)*, el a luat cunoştinţă *(abhi-vi-khyā)* de entităţi *(bhūta)*.[28]

Să se mai vorbească *(vad)*[29] aici *(iha)* şi despre altceva *(anya)* [decât despre Sine]? El l-a văzut *(dṛś)* pe acest om *(puruṣa)* ca fiind Brahman, cel unic *(tatama)*[30]. „Pe acesta *(idam)* l-am văzut *(dṛś)* eu." – astfel [a spus el].

---

[26] Intrarea Sinelui *(ātman)* în propria sa emanaţie consfinţeşte procesul de pierdere a identităţii proprii şi de rătăcire în fenomenal. Cele trei domenii *(āvasatha)* şi cele trei stări de vis *(svapna)* ar reprezenta câte trei tipuri de învăluire fenomenală asumate de Sine atunci când se pierde în Universul proiectat tot de el. Śaṅkara interpretează cele trei domenii *(āvasatha)* în contextul discuţiei din capitolul II, unde se vorbeşte despre cele trei corpuri în care există Sinele, în mod succesiv, pe parcursul unui ciclu de experienţă terestră: corpul tatălui (în care există sub formă de lichid seminal), corpul mamei (în care există sub formă de făt) şi propriul său corp (Śāstri 1923, 31; Gambhīrānanda 1998, 39). Tot Śaṅkara explicitează cele trei stări de vis drept cele trei stări fenomenale despre care se discută în *Māṇḍūkya-Upaniṣad*: starea de veghe *(jāgrat)*, starea de vis *(svapna)* şi starea de somn profund *(suṣupta)*. Ele sunt considerate a fi deopotrivă stări onirice, de vis *(svapna)*, întrucât, pe parcursul lor, conştiinţa absolută a Sinelui este afectată de ignoranţă *(ajñāna, avidyā)* şi, drept urmare, Sinele experimentează Universul iluzoriu *(māyā)*, structurat în cele trei registre menţionate anterior (Śāstri 1923, 31; Gambhīrānanda 1998, 39-40).

[27] Paragraful I.3.13 condensează două idei principale: descrierea condiţiei înlănţuite a Sinelui, în care acesta experiementează multiplicitatea, şi descrierea condiţiei sale eliberate, în care Sinele îşi realizează propria sa unicitate, non-alteritate, cât şi faptul că Universul apărut din omul cosmic *(puruṣa)* este, în mod esenţial, identic cu Brahman, realitatea absolută. Ultima propoziţie a paragrafului discută tocmai despre accederea, re-întoarcerea Sinelui la cunoaşterea absolută a lui Brahman. Următorul paragraf, I.3.14, va discuta despre condiţia ultimă la care accede Sinele atunci când îşi realizează adevărata natură, condiţia ultimă reprezentată într-un mod personificat, drept zeul Indra.

[28] Sinele experimentează alteritatea, multiplicitatea, abia atunci când îşi asumă o identitate individuală, când se naşte ca fiinţă individuală.

तस्मादिदन्द्रो नामेदन्द्रो ह वै नाम | तमिदन्द्रं सन्तमिंद्र इत्याचक्षते परोक्षेण | परोक्षप्रिया इव हि देवाः | परोक्षप्रिया इव हि देवाः ||१४||

I.3.14. De aceea, el are numele *(nāman)* „Idandra”[31]. „Idandra” este, cu adevărat *(ha vai)*, numele *(nāman)* [său]. Lui, celui care este *(as)* Idandra, i se spune *(ā-cakṣ)*, în mod secret *(parokṣeṇa)*, „Indra”. Zeii *(deva)* sunt asemenea *(iva)* celor îndrăgostiţi *(priya)* de secrete *(parokṣa)*. Zeii *(deva)* sunt asemenea *(iva)* celor îndrăgostiţi *(priya)* de secrete *(parokṣa)*.[32]

इत्यैतरेयोपनिषदि प्रथमाध्याये तृतीयः खण्डः ||

Aceasta a fost a treia secţiune *(khaṇḍa)* din capitolul *(adhyāya)* I din *Aitareya Upaniṣad*.

---

[29] *„Vāvadiṣat”* – formă gramaticală greu de elucidat, probabil un derivat deziderativ (indicat de particula *„ṣa”*) – intensiv (indicat de reduplicarea iniţială a rădăcinii) al radicalului *„vad”* – „a vorbi”, „a discuta”. O discuţie pe larg asupra termenului, în Hume 1921, 297-298.

[30] *„Tatama*”, tradus aici prin „cel unic”, reprezintă probabil o formă forţată de superlativ a pronumelui *„tad*”– „acesta”, „acela”. Alţi traducători moderni l-au interpretat tot ca pe un derivat superlativ, însă au preferat traducerea sa prin „utmost” (Olivelle 1998, 321, 579), „veriest” (Hume 1921, 298). Śaṅkara dă o altă interpretare, considerând că *„tatama”* reprezintă o formă coruptă pentru *„tatatama”*, care ar avea sensul de „omniprezent”, „care penetrează totul” (Gambhīrānanda 1998, 41; Śāstri 1923, 32). Interpretarea lui Śaṅkara, pe lângă faptul că aduce un amendament la text, nu îşi găseşte nicio justificare de natură lexicală.

[31] Etimologie fantezistă pentru numele zeului vedic Indra. Prezenta interpretare etimologică se întemeiază pe cele afirmate în pasajul precedent, unde Sinele (personificat aici sub forma zeului Indra) afirmă că l-a văzut pe acest [Brahman]. Textul sanskrit al acestei afirmaţii este *„idamadarśam”*, compus din pronumele *„idam”* şi *„adarśam”* – forma de imperfect, persoana a III-a singular, a rădăcinii *„dṛś”* – „a vedea”. Probabil că acest pasaj a sugerat elaborarea numelui de „Idandra” – un compus format din pronumele *„idam”* şi o formă prescurtată a rădăcinii *„dṛś”* – „a vedea”.

[32] Un pasaj foarte similar este de găsit în *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, IV.2.2 (Bercea 1993, 77).

Capitolul *(adhyāya)* II. Secţiunea *(khaṇḍa)* 1 [Etapele experienţei individualizării][33]

पुरुषे ह वा अयमादितो गर्भो भवति यदेतद्रेतः | तदेतत्सर्वेभ्योऽङ्गेभ्यस्तेजः संभूतमात्मन्येवऽऽत्मानं बिभर्ति तद्यदा स्त्रियां सिञ्चत्यथैनज्जनयति तदस्य प्रथमं जन्म ||१||

II.1.1. Cu adevărat *(ha vā)*, acest [Sine] există *(bhū)*, la început *(āditaḥ)*, în bărbat *(puruṣa)*, ca embrion *(garbha)*. Acesta este lichidul seminal *(retas)*. Acesta posedă *(saṃbhūta)*[34] focul *(tejas)* tuturor *(sarva)* organelor *(aṅga)*. Sinele *(ātman)* este purtat *(bhṛ)* în Sinele *(ātman)* [tatălui]. Atunci când *(yadā)* este vărsat *(sic)* în femeie *(strī)*, el se naşte *(jan)*. Aceasta este prima *(prathama)* lui naştere *(janma)*.

तत्स्त्रिया आत्मभूयं गच्छति यथा स्वमङ्गं तथा | तस्मादेनां न हिनस्ति | साऽस्यैतमात्मानमत्र गतं भावयति ||२||

II.1.2. Acesta ajunge *(gam)*[35] o parte *(ātmabhūya)* a femeii *(strī)*, asemenea *(yathā)* unui organ *(aṅga)* al ei. De aceea, nu o răneşte *(hiṃs)*. Ea îl creşte *(bhū)*[36] pe acest Sine *(ātman)* al ei venit *(gata)* aici *(atra)*, [în ea].

---

[33] Primele patru paragrafe din capitolul II al textului descriu etapele experienţei fenomenale a Sinelui, trupurile, experienţele, pe care şi le asumă acesta. Sinele, pe parcursul unei experienţe umane, trece, în mod succesiv, prin corpul unui bărbat (tatăl), prin corpul unui femei (mama), pentru ca abia apoi să aibă un corp propriu. Acest ciclu se repetă după moartea corpului propriu. Întregul destin individual presupune doar o succesiune de experienţe ale individualizării, o succesiune de fenomene, fără ca vreo „entitate" individuală, vreo substanţă personală, să fie implicată în acest proces.

[34] *„Saṃbhūta"* – literal, „există laolaltă cu".

[35] *„Gam"* – literal, „a merge".

[36] Ideea de „a creşte" este redată, atât aici cât şi în cazul următoarelor trei ocurenţe din paragraful II.1.3 printr-o procedură gramaticală şi anume prin conjungarea rădăcinii *„bhū"* – „a fi", la cauzativ (*bhāvayati* – literal, „face să fie").

सा भावयित्री भावयितव्या भवति | तं स्त्री गर्भ बिभर्ति | सोऽग्र एव कुमारं जन्मनोऽग्रेऽधिभावयति | स यत्कुमारं जन्मनोऽग्रेऽधिभावयत्यात्मानमेव तद्भावयत्येषं लोकानां सन्तत्या | एवं सन्तता हीमे लोकास्तदस्य द्वितीयं जन्म ||३||

II.1.3. Ea este *(bhū)* cea care îl creşte *(bhāvayitrī)*, cea care trebuie să îl crească *(bhāvayitavya)*. Femeia *(strī)* poartă *(bhṛ)* acest embrion *(garbha)*. El, [bărbatul], îl creşte *(bhū)* pe tânăr *(kumara)* la început *(agra)*, după *(adhi)* naştere *(janmana)*[37]. El îl creşte *(bhū)* pe tânăr *(kumara)* la început *(agra)*, după *(adhi)* naştere *(janmana)*, îl creşte *(bhū)* pe acest Sine *(ātman)* pentru [a realiza] continuitatea *(santati)* lumilor *(loka)*. Astfel, aceste lumi *(loka)* au continuitate *(santatā)*. Aceasta este a doua *(dvitīya)* naştere *(janma)*.

सोऽस्यायमात्मा पुण्येभ्यः कर्मभ्यः प्रतिधीयते | अथास्यायामितर आत्मा कृतकृत्यो वयोगतः प्रैति | स इतः प्रयन्नेव पुनर्जायते तदस्य तृतीयं जन्म ||४||

II.1.4. El îl pune *(prati-dhī)* pe acest Sine *(ātman)* al său [să săvârşească] acte *(karma)* pioase *(puṇya)*. Apoi, acest celălalt *(itara)* Sine *(ātman)* al său a îndeplinit *(kṛta)* ceea ce trebuia să facă *(kṛtya)*, a fost părăsit *(gata)* de vitalitate

[37] *„Janmano'gre'dhi"* – sintagmă destul de dificilă din punct de vedere gramatical. Apare atât aici cât şi în propoziţia imediat următoare. Am considerat, în acord cu majoritatea interpreţilor contemporani, că particula *„adhi"*, cu sensul de „de la", „începând cu", „de-a lungul", „peste", nu reprezintă un preverb determinând forma verbală *„bhāvayati"*, ci o postpoziţie ce determină compusul *„janmano'gre"* (Hume 1921, 299; Śāstri 1923, 44; Gambhīrānanda 1998, 55-56). Deşi această structură gramaticală este mult mai rară decât cea în care *„adhi"* ar fi fost un preverb, atât considerente de ordin semantic cât şi faptul că *„bhāvayati"* apare, atât în paragraful II.1.3 cât şi în II.1.2, şi izolat, fără a avea particula *„adhi"* în proximitatea sa, ne-au determinat să tratăm morfemul *„adhi"* drept o postpoziţie. Sintagma *„janmano'gre'dhi"*, problematică totuşi din punctul de vedere al topicii, ar avea un sens relativ clar şi anume pe acela de „la început *(agre)*, după *(adhi)* naştere *(janmana)*". O interpretare interesantă a sintagmei este de găsit la Radhakrishnan 1954, 521, care consideră că atât *„adhi"* cât şi *„agre"* ar reprezenta determinanţi ai substantivului *„janmana"*, cu sensurile de „înainte" *(agre)* şi „după" *(adhi)* şi, în consecinţă, oferă o ingenioasă traducere a pasajului prin „before birth and after the birth".
Olivelle 1998, 321, fără a da detalii asupra opţiunii sale ciudate, traduce sintagma prin „even before its birth".

(vayas) şi a murit *(pra-i)*. După aceasta, cel care a murit *(prayant)* se naşte *(jan)* din nou *(punar)*. Aceasta este a treia *(tṛtīya)* sa naştere *(janma)*.

[Eliberarea din fenomenal, prin cunoaşterea absolută][38]

तदुक्तमृषिणा गर्भे नु सन्नन्वेषामवेदमहं देवानां जनिमानि विश्वा शतं मा पुर आयसीररक्षन्नधः श्येनो जवसा निरदीयमिति | गर्भ एवैतच्छयानो वामदेव एवमुवाच ||५||

II.1.5. Acestea au fost afirmate *(ukta)* de către vizionari *(ṛṣi)*:

„Pe când mă găseam *(as)* în pântece *(garbha)*, eu am luat cunoştinţă *(vid)* de naşterea *(janima)* tuturor *(viśva)* zeilor *(deva)*. O sută *(śata)* de cetăţi *(pura)* de fier *(āyasī)* mă ţineau *(rakṣ)* jos *(adhas)* însă [eu], vulturul *(śyena)*, m-am înălţat *(nir-dī)*[39] plin de tărie *(javas)*[40].”— astfel a spus *(vac)* Vāmadeva, încă de pe când se găsea *(śayāna)* în pântece *(garbha)*.[41]

स एवं विद्वानस्माच्छरीरभेदादूर्ध्व उत्क्रम्यामुष्मिन् स्वर्गे लोके सर्वान् कामानाप्त्वाऽमृतः समभवत् समभवत् ||६||

---

[38] După ce precedentele patru paragrafe au expus etapele experienţei înlănţuite a Sinelui, următoarele două paragrafe discută despre eliberarea sa din fenomenal, prin cunoaşterea absolută.

[39] *„Nir-dī”* – rădăcină verbală rară, probabil folosită cu preponderenţă în idiomul vedic, compusă din radicalul *„dī”* – „a se înălţa”, „a zbura”, „a fugi”, „a străluci”, „a iradia” (Incze 1995, 111; Monier-Williams 1997, 480) şi preverbul *„nir”*, cu sensul de „în afară”.

[40] *„Javas”* – probabil o formă vedică pentru *„javana”*, din sanskrita clasică, cu sensul de „rapid”, „iute” (Monier-Williams 1997, 416).

[41] Pasajul citat este din *Ṛg-Veda*, IV.27.1 (cf. Hume 1921, 299; Olivelle 1998, 580).
Vāmadeva este unul dintre cei mai importanţi vizionari (*ṛṣi*) din perioada vedică. Sensul celor spuse de el este acela al eliberării prin cunoaşterea de sine. Dobândind această cunoaştere, Vāmadeva a devenit mai presus de întreg universul şi astfel mai presus chiar şi de zei.
Chiar dacă sensul expresiei „o sută de cetăţi de fier” nu este pe deplin clar, aceasta trimite la anumite componente ale experienţei ce au capacitatea de a ţine conştiinţa captivă în manifestare. Cel mai probabil este ca ele să reprezinte multitudinea de corpuri asumate de-a lungul transmigraţiei (deseori, corpul uman este comparat, în upanişade, cu o fortăreaţă ce ţine captiv Sinele).

II.1.6. Acela care cunoaşte *(vidvas)* astfel, deoarece şi-a distrus *(bheda)* corpul *(śarīra)*, urcând *(utkramya)* în înălţimi *(ūrdhva)*, dincolo *(amuṣmin)*[42], în lumea *(loka)* paradisiacă *(svarga)*[43], îndeplinindu-şi *(āptvā)* toate *(sarva)* dorinţele *(kāma)*, devine *(saṃ-bhū)* nemuritor *(amṛta)*.

इत्यैतरोपनिषदि द्वितीयोध्यायः ||

Acesta a fost capitolul *(adhyāya)* II din *Aitareya Upaniṣad*.

Capitolul *(adhyāya)* III. Secţiunea *(khaṇḍa)* 1 [Ontologia idealistă – Sinele individual *(ātman)* şi Sinele cosmic *(brahman)* ca şi conştiinţă *(prajñā)*][44]

कोऽयमात्मेति वयमुपास्महे कतरः स आत्मा | येन वा पश्यति येन वा शृणोति येन वा गंधानाजिघ्रति येन वा वाचं व्याकरोति येन वा स्वादु चास्वादु च विजानाति ||१||

---

[42] *„Amuṣmin"* – formă de locativ, corespunzătoare fie demonstrativului masculin *„asau"* fie demonstrativului neutru *„adas"*. Ambele pronume au un sens de îndepărtare, însemnând „acolo", „acela".
În acest pasaj, cât şi în III.1.4, termenul *„amuṣmin"* se referă la (lumea de) dincolo, la acel „acolo" unde se desfăşoară destinul postum.

[43] Lumea paradisiacă *(svarga)* reprezintă aici o reprezentare metaforică a realităţii ultime (cf. lui Śaṅkara, Gambhīrānanda 1998, 60; Śāstri 1923, 47-48).

[44] Capitolul III al textului expune o ontologie idealistă, care consideră conştiinţa drept substratul ultim al manifestării, drept Sinele universal. Conştiinţa individuală, conştiinţa umană, reprezintă doar o formă limitată prin determinaţii personale a conştiinţei absolute. Întrucât fiinţa umană reprezintă o ipostază individualizată a Universului, a Sinelui universal, este firesc ca substanţialitatea realităţii ultime să fie de găsit, în forme determinat-particularizate, la nivelul omului. Conştiinţa ar reprezenta substanţialitatea autentică, natura ultimă a fiinţei umane, determinaţiile personale, identitatea personală asumată de conştiinţă, fiind doar proiecţii, ideaţii ale acesteia, prin care conştiinţa se auto-limitează (idealismul upaniṣadelor, Brahman ca şi conştiinţă, în Deussen 1994, 102-107, 281-282; Radhakrishnan 1914, 435-436; Brahman ca subiect absolut, ca „ochi al ochiului", în Hodgkinson 2006, 82-83).
Paragrafele III.1.2 şi III.1.3 vor explicita întreaga realitate, atât la nivel individual-microcosmic cât şi la nivel universal-macrocosmic, drept forme de manifestare ale conştiinţei. III.1.2 are în vedere reducerea fiinţei umane şi a întregii sale experienţe la conştiinţă, pe când, în III.1.3, Universul, macrocosmosul, va fi prezentat drept manifestare a conştiinţei.

III.1.1. „Cine *(ka)* este acest Sine *(ātman)*?" – astfel [se spune].

Cine *(katara)* este acest Sine *(ātman)* pe care îl venerăm *(upa-ās)* noi?

Cel prin care vedem *(dṛś)*, cel prin care auzim *(śru)*, cel prin care simţim *(ghrā)* mirosurile *(gandhāna)*, cel prin care vorbeşte *(vi-ā-kṛ)*[45] vocea *(vāc)*, cel prin care sunt deosebite *(vi-jñā)* gusturile plăcute *(svādu)* şi cele neplăcute *(asvādu)*.

यदेतद्धृदयं मनश्चैतत् | संज्ञानमाज्ञानं विज्ञानं प्रज्ञानं मेधा दृष्टिधृर्तिमतिर्मनीषा जूतिः स्मृतिः संकल्पः क्रतुरसुः कामो वश इति | सर्वाण्येवैतानि प्रज्ञानस्य नामधेयानि भवन्ति ||२||

III.1.2. Acesta este inima *(hṛdaya)* şi mintea *(manas)*. Este înţelesurile *(saṃjñāna)*, înţelegerea *(ājñāna)*, discriminarea *(vijñāna)*, conştiinţa *(prajñāna)*, inteligenţa *(medhā)*, opiniile *(dṛṣti)*, decizia *(dhṛti)*, gândurile *(mati)*, reflecţia *(manīṣā)*, înclinaţiile *(jūti)*, memoria *(smṛti)*, concepţiile *(saṃkalpa)*, intenţiile *(kratu)*, respiraţia *(asu)*, dorinţele *(kāma)*, voinţa *(vaśa)*. Toate *(sarva)* acestea sunt nume *(nāman)* pe care le poartă *(dheya)* conştiinţa *(prajñāna)*.[46]

---

[45] Sensul exact al verbului *„vi-ā-kṛ"* este acela de „a analiza", „a explica în mod analitic", „a desface", „a descâlci", radicalul *„kṛ"* – „a face" fiind însoţit de preverbul *„vi"* care poartă cu sine un sens de separaţie, desfacere.

[46] Paragraful III.1.2 detaliază idealismul ontologic la nivel individual, arătând cum întreaga experienţă umană reprezintă manifestare, proiecţie a conştiinţei. Considerarea inimii *(hṛdaya)* drept o ipostază a conştiinţei se datorează faptului că, în conformitate cu antropologia brahmană, inima, şi nu creierul, reprezenta organul în care era stabilită întreaga activitate conştientă individuală. Vezi şi *Aitareya* I.1.4.

Paragraful enumeră o serie de activităţi conştiente ce sunt prezentate drept manifestări ale Sinelui-conştiinţă. Nu este tocmai simplu de tradus enumerarea de termeni noetici din paragraf, majoritatea fiind caracterizaţi de un anumit grad de polisemie. Unele din ele poartă totuşi nişte nuanţe semantice specifice. *„Saṃjñāna"*, tradus prin „înţelesuri", se referă la aspectul public, convenţional, consensual, al gândirii (Monier-Williams 1997, 1133; MacDonell 2007, 330; Apte 1999, 950; Stchoupak, Nitti, Renou 1959, 770). *„Ājñāna"*, tradus prin „înţelegere", se referă la actul direct, de percepere, de „prindere", de aprehensiune (Monier-Williams 1997, 133; MacDonell 2007, 38; Apte 1999, 207; Stchoupak, Nitti, Renou 1959, 111). *„Medhā"*, tradus prin „inteligenţă", face referinţă la forţa mentală, la vigoarea mentală (Monier-Williams 1997, 833; MacDonell 2007, 235; Apte 1999, 773; Stchoupak, Nitti, Renou 1959, 576). *„Dhṛti"*, tradus prin „decizie", poartă

एष ब्रह्मैष इन्द्र एष प्रजापतिरेते सर्वे देवा इमानि च पञ्चमहाभूतानि पृथिवी वायुराकाश आपो ज्योतींषीत्येतानीमानि च क्षुद्रमिश्राणीव | बीजानीतराणि चेतराणि चाण्डजानि च जारुजानि च स्वेदजानि चोद्भिज्जानि चाश्वा गावः पुरुषा हस्तिनो यत्किञ्चेदं प्राणि जङ्गमं च पतत्रि च यच्च स्थावरं सर्वं तत्प्रज्ञानेत्रं प्रज्ञाने प्रतिष्ठितं प्रज्ञानेत्रो लोकः प्रज्ञा प्रतिष्ठा प्रज्ञानं ब्रह्म ॥३॥

III.1.3. Aceasta este Brahmā, aceasta este Indra, aceasta este Prajāpati, este toţi *(sarva)* aceşti zei *(deva)*, este cele cinci elemente *(mahābhūta)*, adică pământul *(pṛthivī)*, vântul *(vāyu)*, spaţiul *(ākāśa)*, apa *(āpas)* şi focul *(jyotis)*; este cele mărunte *(kṣudra)* şi felurite *(miśra)*, este seminţele *(bīja)* şi toate celelalte *(itara cetara)*. Este cele născute din ouă *(aṇḍaja)*, cele născute din fiinţe *(jāruja)*, cele născute din umezeală *(svedaja)* şi cele care se nasc ridicându-se *(uddhujja)* [din pământ][47]. Este caii *(aśva)*, vitele *(go)*, oamenii *(puruṣa)*, elefanţii *(hastin)* şi [toate] care mai sunt. Este cele care respiră *(prāṇin)*, cele care se mişcă *(jaṅgama)*, cele care zboară *(pattatrin)* şi cele care stau *(sthāvara)*. Conştiinţa *(prajñā)* este ochiul *(netra)* tuturor *(sarva)* acestora, în conştiinţă *(prajñāna)* sunt [ele]

---

cu sine un sens de „hotărâre", „comandă", chiar şi de „mulţumire" (Monier-Williams 1997, 519; MacDonell 2007, 134; Apte 1999, 529; Stchoupak, Nitti, Renou 1959, 344-345). *„Manīṣā"*, redat prin „reflecţie", se referă la gândirea profundă, avansată, la înţelepciune sau chiar la rostirile religioase (Monier-Williams 1997, 784; MacDonell 2007, 217; Apte 1999, 741; Stchoupak, Nitti, Renou 1959, 550). *„Jūti"*, tradus prin „înclinaţie", are un sens destul de activ, făcând trimitere la predispoziţiile conştiente, la tendinţele de acţiune (Monier-Williams 1997, 424; Apte 1999, 456; Stchoupak, Nitti, Renou 1959, 265). *„Saṃkalpa"*, redat prin „concepţie", se referă la formele mai elaborate ale activităţii conştiente (Monier-Williams 1997, 1126; MacDonell 2007, 327-328; Apte 1999, 946; Stchoupak, Nitti, Renou 1959, 763). *„Kratu"*, tradus prin „intenţie", face trimitere tot la aspectele active ale gândirii (Monier-Williams 1997, 319; MacDonell 2007, 76; Apte 1999, 379; Stchoupak, Nitti, Renou 1959, 211-212). *„Asu"* se referă la vitalitatea conştientizată, la funcţiile vegetative conştientizate, la funcţiile vegetative ale vieţii – care totodată pot fi conştientizate – cum ar fi respiraţia (Monier-Williams 1997, 121; MacDonell 2007, 35; Apte 1999, 191; Stchoupak, Nitti, Renou 1959, 103).

[47] Cele născute din umezeală sunt insectele care, conform biologiei rudimentare din upaniṣade, se năşteau prin încălzirea apei. Cele care se nasc ridicându-se din pământ sunt plantele (clasificări ale vietăţilor, în gândirea indiană, în Deussen 1994, 210-211; Smith 1991, 531-532).

stabilite *(pratiṣṭhita)*, conştiinţa *(prajñā)* este ochiul *(netra)* lumii *(loka)*, conştiinţa *(prajñā)* este fundamentul *(pratiṣṭha)*, conştiinţa *(prajñāna)* este Brahman[48].

[Eliberarea prin realizarea Sinelui-conştiinţă]

स एतेन प्राज्ञेनाऽऽत्मनाऽस्माल्लोकादुत्क्रम्यामुष्मिन्स्वर्गे लोके सर्वान्
कामानाप्त्वाऽमृतः समभवत् समभवत् ||४||

III.1.4. El, prin mijlocirea acestei conştiinţe *(prajña)*, prin mijlocirea Sinelui *(ātman)*, s-a ridicat *(ut-kram)* din această lume *(loka)* dincolo *(amuṣmin)*, în lumea *(loka)* paradisiacă *(svarga)*, şi, îndeplinindu-şi *(āptvā)* toate *(sarva)* dorinţele *(kāma)*, a devenit *(saṃ-bhū)* nemuritor *(amṛta)*[49].

इत्यैतरोपनिषदि तृतीयोध्यायः ||

Acesta a fost capitolul *(adhyāya)* III din *Aitareya Upaniṣad*.

वाङ् मे मनसि प्रतिष्ठिता मनो मे वाचि प्रतिष्ठितमाविरावीर्म एधि |
वेदस्य म आणीस्थः श्रुतं मे मा प्रहासीरनेनाधीतेनाहोरात्रान् संदधाम्यृतं वदिष्यामि सत्यं वदिष्यामि |
तन्मामवतु तद्वक्तारमवत्ववतु मामवतु वक्तारमवतु वक्तारम् ||
|| ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ||

Vocea *(vāc)* mea este stabilită *(pratiṣṭhita)* în minte *(manas)*, iar mintea *(manas)* mea este stabilită *(pratiṣṭhita)* în voce *(vāc)*. [Tu], cel ce te manifeşti *(āvis)*, vino *(i)* la mine!

[48] Ultima sintagmă a acestui paragraf, *„prajñānaṃ brahma"* – „Conştiinţa este Brahman" reprezintă una dintre cele patru „mari afirmaţii" *(mahāvākya)* care sintetizează doctrina şcolii Advaita Vedānta.
[49] Vezi *Aitareya Upaniṣad*, II.1.6.

[Voi] îmi aduceţi *(ā-nī)* mie cunoaşterea *(veda)*. Fie ca cele auzite *(śruta)* de către mine să nu mă părăsească *(pra-hā)*! Prin aceste învăţături *(adhīta)* voi unifica *(saṃ-dhā)* ziua *(ahas)* şi noaptea *(rātra)*. Voi spune *(vad)* adevărul *(ṛta)*, voi spune *(vad)* ceea ce este real *(satya)*.

Acela să mă protejeze *(av)* pe mine, acela să îl protejeze *(av)* pe cel care vorbeşte *(vaktṛ)*! Să mă protejeze *(av)* pe mine, să îl protejeze *(av)* pe cel care vorbeşte *(vaktṛ)*, să îl protejeze *(av)* pe cel care vorbeşte *(vaktṛ)*!

Aum! Pace *(śānti)*! Pace! Pace!

Kauṣītaki-Brāhmaṇa-Upaniṣad
Pan-vitalismul idealist
(Universul ca organism conştient)

Kauṣītaki-Brāhmaṇa-Upaniṣad este unul dintre cele mai vechi texte Upaniṣad, aparţinând primei perioade din istoria acestor scrieri, celei a textelor scrise în proză. Aparţine şcolii Kauṣītakin a *Ṛg-Vedei*.[1]

***

Criza religiozităţii şi clericismului vedic

Textul începe printr-un scenariu frecvent întâlnit în upaniṣade, care are menirea de a evidenţia o criză filosofică şi anume raportarea negativă faţă de religiozitatea şi practica cultică vedică. Totodată, scenariul narativ propune un nou tip de spiritualitate, practicat mai degrabă sub conducerea laicilor decât a clerului oficial, şi care constă din eliberarea prin cunoaştere. Citra Gāṅgyāyani, un membru al castei *Kṣatriya* (războinicii, conducătorii politici şi militari), apelează la doi brahmani, preotul Āruṇi şi fiul său, Śvetaketu, pentru a efectua un sacrificiu, prilej cu care le pune acestora şi câteva întrebări filosofice la care cei doi sacerdoţi nu reuşesc să răspundă. Neputinţa lor de a răspunde la o întrebare de alt tip decât cele referitoare la regulile şi la maniera în care trebuiau aduse jertfele vădeşte criza filosofică în care intrase religiozitatea vedică în perioada de început a redactării

[1] O istorie textuală a scrierii, în contextul corpusului *Brāhmaṇa* căruia îi aparţine, în Renou 1953, 139; analiză textuală a corpusurilor *Kauṣītaki-Āraṇyaka* şi *Kauṣītaki-Brāhmaṇa* în Muller 1859, 337-338, 347.

upanișadelor.[2] Tendinţa acestor texte este aceea de a condamna practica ritualică a brahmanilor şi de a propune, în locul ei, o învăţătură ezoterică, cu conţinut mistic şi filosofic. O astfel de cunoaştere nu era însă stăpânită de brahmani, de clerul oficial, a căror competenţă se limita, de regulă, la regulile de îndeplinire a sacrificiilor. Se ajunge astfel la o inversare a rolurilor social-religioase, brahmanii Āruṇi şi Śvetaketu consimţind să devină discipoli ai războinicului Citra Gāṅgyāyani.[3]

Situaţia se repetă în cel de-al doilea episod narativ al textului, cel din capitolul IV, care expune încercarea eşuată a clericului Gārgya Bālāki de a-l explica pe Brahman miticului rege Ajātaśatru. În cele din urmă, acesta, tot un *Kṣatriya*, se dovedeşte a fi superior în cunoaştere brahmanului Gārgya Bālāki, care chiar ajunge să îi ceară lui Ajātaśatru să îl accepte ca discipol. Recunoscând nefirescul situaţiei în raport cu mentalitatea vedică tradiţională („Ca un *Kṣatriya* să ia ca discipol un *Brāhmaṇa*, pe acest [lucru] îl socot împotriva naturii" - *pratiloma rūpam eva tan manye yat kṣatriyo brāhmaṇam upanayet* – IV.19), Ajātaśatru consimte totuşi la încălcarea cutumelor religioase, prin aceasta validând atitudinea reformatoare a noului curent iniţiat de upanișade.

Abordarea progresistă şi menţinerea continuităţii cu tradiţia vedică

Atitudinea autorilor upanișadelor faţă de religiozitatea vedică tradiţională este mai degrabă una progresist-reformatoare decât una de contestare. Noua perspectivă metafizică propusă de ei este prezentată ca venind în continuarea perspectivei cosmologice a religie vedice. Multe din arhaicele elemente de sorginte vedică sunt reinterpretate drept prefigurări ale unor aspecte ale metafizicii moniste din upanișade.

[2] Pentru opoziţia dintre caracterul formal al spiritualităţii clasei sacerdotale şi căutarea asiduă, pasionată, a celor din casta *Kṣatriya*, vezi Heesterman 1995, 640-641, 647-648, 653; rolul castei *Kṣatriya* în elaborarea monismului brahman, în Garbe 1892, 60-63; Black 2007, 103-105; problema iniţierii non-brahmanilor în cunoaşterea vedică, în Heesterman 1995, 638-640.

[3] Caracterul fluid al distincţiilor de castă, în upanișade, în Sircar 1933, 98-99.

Kauṣītaki-Brāhmaṇa-Upaniṣad oferă câteva instanţieri relevante ale acestui demers progresist. Idealul soteriologic propovăduit de nou apăruta filosofie monistă este disoluţia, re-absorbţia în Brahman, realitatea ultimă nediferenţiată. În religia vedică, aspiraţia supremă a omului era accederea la „lumile paradisiace" *(svarga loka)*, la nivelurile superioare de fiinţare, caracterizate de un nivel ridicat de beatitudine. Textul interpretează acest ideal drept o anticipare mitologic-figurată a idealului soteriologic monist şi anume integrarea în absolutul Brahman. Disoluţia în Brahman, realizată de aceia care au acces la cunoaşterea de sine, este descrisă, în mod metaforic, ca o intrare în „lumea lui Brahman" *(brahmaloka)*, trecând prin câteva niveluri intermediare de fiinţare (I.3-I.5; „El, intrând pe această cale ce conduce la zei, ajunge în lumea lui Agni, în lumea lui Vāyu, în lumea lui Varuṇa, în lumea lui Indra, în lumea lui Prajāpati, în lumea lui Brahman." - *sa etaṃ devayānam panthānam āpadyāgnilokam āgacchati / sa vāyulokam / sa varuṇalokam / sa indralokam / sa prajāpatilokam / sa brahmalokam* / - I.3).[4] Caracteristicile metafizice ale realităţii ultime sunt sugerate, în mod figurat, prin prezenţa în „lumea lui Brahman" *(brahmaloka)* a unor elemente ce le simbolizează, cum ar fi sala cea atotcuprinzătoare, „extinsă/largă" *(vibhu)*, locul „de necucerit de către altcineva" *(aparājita)*, tronul „discernământului/cunoaşterii" *(vicakṣaṇa)*, patul „energiei/vitalităţii nemăsurate/nelimitate" *(amitaujas)*, râul nemuririi, râul „lipsit de bătrâneţe/decădere" *(vijarā)* („Acestei lumi îi aparţin lacul Āra, momentele Yeṣṭiha, râul Vijarā, copacul Ilya, aşezarea Sālajya, locul Aparājita, cei doi paznici ai porţii - Indra şi Prajāpati, sala Vibhu, tronul Vicakṣaṇa, patul Amitaujas, …." - *tasya ha vā etasya lokasyāro hrado / muhūrtā yeṣṭihā / vijarā nadīlyo vṛkṣaḥ / sālajyam saṃsthānam / aparājitam āyatanam / indraprajāpatī dvāragopau / vibhu pramitam / vicakṣaṇāsandyamitaujaḥ paryaṅkaḥ* / - I.3).

[4] O perspectivă „progresivă" asupra eliberării, ca evoluţie graduală, începând din lumea terestră, către lumea zeilor *(brahmaloka)* şi până la accederea la Brahman, în Lipner 1978, 250-251; *„Brahmaloka"* în upanișade şi în literatura budhistă, în Hajime 1955, 78, 90.

Apogeul procesului de disoluţie în Brahman este constituit de accederea celui eliberat la patul „vitalităţii nelimitate/nemăsurate” *(amitaujas)*. Etapele ce premerg acestui pas final sunt atingerea tronului „discernământului/cunoaşterii” *(vicakṣaṇa)*, înfăţişare figurată a cunoaşterii revelate din Veda, elementele componente ale acestui tron fiind diferite cânturi vedice *(sāman)* şi identificarea celui eliberat cu conştiinţa *(prajñā)* („El [devine] conştiinţă; prin conştiinţă, [el] discerne.” – *sā prajñā / prajñayā hi vipaśyati* / – I.5) pe care, ulterior, textul o va identifica cu realitatea ultimă.

Patul „vitalităţii nelimitate/nemăsurate” *(amitaujas)* întruchipează, în mod figurat, esenţa realităţii ultime. Aspirantul devenit conştiinţă ajunge la acest pat echivalat, în spirit vitalist-panteist, cu suflul vital *(prāṇa)* ce animă întregul Univers, reprezentând principiul său, şi cu „cele ce sunt” *(bhūta)* şi „cele ce vor fi” *(bhaviṣya)* („El ajunge la patul Amitaujas. Acesta este suflul. Cele ce sunt şi cele ce vor fi sunt picioarele [sale] din faţă.” - *sa āgacchatyamitaujasaṃ paryaṅkam / sa prāṇas tasya bhūtañ ca bhaviṣyac ca pūrvau pādau* / - I.5).

Eliberarea de dualitatea specifică manifestării şi de condiţionările karmice – negative sau pozitive – care reprezintă forţa propulsoare a transmigraţiei este descrisă, în mod plastic, drept un act de „scuturare” *(dhū)* atât de faptele bune cât şi de cele rele („El îşi scutură atât faptele sale bune cât şi pe cele rele. Semenii care-i sunt dragi urmează faptele [sale] bune; cei care nu-i sunt dragi [urmează] faptele [sale] rele. Aşa cum cel care merge cu carul priveşte cele două roţi ale carului, tot astfel priveşte [el] ziua şi noaptea, faptele bune şi faptele rele şi toate [celelalte] dualităţi. El, cunoscătorul lui Brahman, eliberat atât de faptele bune cât şi de cele rele, se îndreaptă înspre Brahman.” - *tatsukṛtaduṣkṛte dhunute vā / ... / tad yathā rathena dhāvayan rathacakre paryavekṣetaivam ahorātre paryavekṣetaivam sukṛtaduṣkṛte sarvāṇi ca dvandvāni / sa eṣa visukṛto viduṣkṛto brahmavidvān brahmaivābhipraiti* / - I.4).

Acest mod de a discuta despre realitatea ultimă este frecvent întâlnit în upaniṣade şi, în genere, în religii, care preferă să înfăţişeze absolutul în

termeni concreţi, folosiţi într-un sens figurat. O astfel de abordare are o mai mare forţă de sugestie decât limbajul filosofic sobru care, de regulă, nu poate decât să îşi recunoască incapacitatea de a accede la nivelul ontologic intenţionat.

Tot în această tendinţă se înscriu şi frecventele exprimări teiste din upanișade, care adeseori discută despre realitatea ultimă, Brahman, în termeni personali, identificând-o, în mod metaforic, cu diferite zeităţi din panteonul vedic. Acest tip de abordare este instanţiat şi în *Kauṣītaki-Brāhmaṇa-Upaniṣad*, unde zeul vedic Indra apare drept înfăţişare personalizată a absolutului Brahman („În continuare, Indra nu s-a îndepărtat de adevăr, Indra, cu adevărat, fiind adevărul. Lui, Indra i-a spus: «Cunoaşte-mă doar pe mine! Eu consider acest [lucru] drept cel mai binefăcător pentru oameni, ca ei să mă cunoască pe mine.»" - *atho khalv indraḥ satyād eva neyāya / satyam hīndraḥ / taṃ hendra uvāca mām eva vijānīhyetad evāhaṃ manuṣyāya hitatamaṃ manye yan māṃ vijānīyan /* - III.1; „El, [Indra], a spus: «[Eu] sunt suflul. [Ca fiind] Sinele-conştiinţă, [ca fiind] viaţa, nemurirea – astfel să fiu eu venerat. ... Cel care mă venerează [ca fiind] viaţa şi nemurirea îşi parcurge întreaga viaţă în această lume şi obţine nemurirea şi indestructibilitatea în lumile paradisiace.»" - *sa hovāca prāṇo 'smi prajñātmā / taṃ mām āyur amṛtam ity upāssva / ... sa yo mām āyur amṛtam ity upāste sarvam āyur asmin loka etyāpnoty amṛtatvam akṣitiṃ svarge loke /* - III.2). [5]

Idolatria scripturală; absolutizarea canonului

Un element interesant care apare în text şi care nu doar că sugerează abordarea reformist-progresistă ce conciliază elementul novator cu tradiţia, fără a o discredita pe aceasta, ci, deopotrivă, instanţiază o altă tendinţă frecvent întâlnită în religiile lumii sunt pasajele care „absolutizează" canonul vedic, cunoaşterea vedică, identificând-o, în mod metaforic, cu absolutul. În acest spirit, atât tronul discernământului *(vicakṣaṇa)* cât şi

[5] Diversele personificări ale realităţii ultime, continuând în general tradiţia vedică, în Oldenberg 1991, 28-29, 58-62; Bloomfield 1908, 210; Coomaraswamy 1933, 80-85; Deussen 1994, 130-134; zeul Indra, ca zeu suprem în religia vedică, în Srinivasan 1983, 547-548; Muir 1865, 341-342; Pike 1872, 138-168, 447-469; Bloomfield 1907, 173-179.

patul vitalităţii nemăsurate/nelimitate *(amitaujas)*, ambele reprezentări figurate ale realităţii ultime, sunt înfăţişate ca fiind constituite sau ca având în constituţia lor cânturi *(sāman)* sau imnuri *(ṛc)* vedice, formule sacrificiale *(yajus)* expuse în Veda sau practici incantatorii de tip „Udgītha".

„El ajunge la tronul Vicakṣaṇa. Cânturile «Bṛhad» şi «Rathantara» sunt picioarele din faţă [ale acestuia]. «Śyaita» şi «Naudhasa» sunt celelalte picioare. «Vairūpa» şi «Vairāja» sunt coatele lui. «Śākvara» şi «Raivata» sunt diagonalele lui. ... El ajunge la patul Amitaujas. ... «Bhadra» şi «Yajñāyajñīya» sunt capetele [sale]. «Bṛhad» şi «Rathantara» sunt coatele [sale]. Imnurile şi cânturile sunt corzile din spate. Formulele sacrificiale sunt diagonalele. Razele Lunii sunt aşternutul. *Udgītha* este celălalt [aşternut] ..." - *sa āgacchati vicakṣaṇām āsandīm bṛhadrathantare sāmanī pūrvau pādau śyaitanaudhase cāparau pādau / vairūpavairāje anūcye / śākvararaivate tiraścī / ... / sa āgacchatyamitaujasaṃ paryaṅkam / ... / bhadrayajñāyajñīye śīrṣaṇye / bṛhadrathantare anūcye / ṛcaś ca sāmāni ca prācīnātānāni / yajūṃṣi tiraścīnāni somāṃśava upastaraṇam / udgītho'paraśca ...* – I.4.

Într-o manieră încă şi mai explicită, unele pasaje îl identifică pe Brahman cu diferite elemente ale cunoaşterii vedice sau ale practicilor ritualice prescrise în Veda. „Marele vizionar, având natura lui Brahman, al cărui stomac sunt formulele sacrificiale, al cărui cap sunt cânturile, al cărui trunchi sunt imnurile, care este neschimbător, trebuie cunoscut ca fiind Brahman." - *yajūdaraḥ sāmaśirā asāv ṛṅmūrtir avyayaḥ / sa brahmeti sa vijñeya ṛṣir brahmamayo mahān /* - I.7. „«*Uktha* este Brahman» - astfel a spus Śuṣka-Bhṛṅgāra. [Ca fiind] versurile - astfel să fie el venerat! ... [Ca fiind] formulele sacrificiale - astfel să fie el venerat! ... [Ca fiind] cânturile - astfel să fie el venerat!" - *ukthaṃ brahmeti ha smāha śuṣkabhṛṅgāraḥ / tad ṛg ityupāsīta / ... / tad yajur ityupāsīta / ... / tat sāmetyupasīta /* - II.6. „De aceea, [Brahman] să fie venerat drept *Uktha*." – *tasmād etad evoktham upāsīteti* – III.3.

Acest tip de abordare poate fi întâlnit în multe religii antice şi chiar şi de mai târziu, care adeseori manifestă tendinţa de a-şi „absolutiza" scrierile canonice, de a le conferi aceeaşi demnitate ca şi absolutului

însuşi. Într-un act de idolatrie scripturală, indicaţiile propoziţional-doctrinare care propovăduiesc elevarea experienţei şi accederea la un nivel superior, absolut, al realităţii sunt interpretate drept întruchipări ale nivelului despre care discută, acestea apropriindu-şi, în mod ilicit, demnitatea şi „sacralitatea" registrului ultim spre care indică.

Ordinea/Unitatea universală în religia vedică (abordare empiric-„orizontală") şi în upaniṣade (abordare metafizic-„verticală")

În explicitarea ordinii cosmice, religia vedică făcea apel atât la o multitudine de zeităţi personificate cât şi la principii cu un grad mai ridicat de abstractizare, cum ar fi „ordinea/cursul" *(ṛta)* sau „anotimpul" *(ṛtu)*. Termenul *„ṛta"* este un derivat al rădăcinii *„ṛ"*, având sensul de „a merge", „a se desfăşura/derula"[6]; *„ṛta"* desemnează astfel mersul/cursul lucrurilor, ordinea naturală. Sensul literal al cuvântului *„ṛtu"* este cel de „anotimp", „timp propice"[7] şi, prin extrapolare, termenul se poate referi la succesiunea regulată, la desfăşurarea regulată, la „timpul potrivit" al proceselor Universului. Ambele concepte desemnau principii ale ordinii şi armoniei cosmice.

Brahmanismul upaniṣadelor „verticalizează" abordarea; unitatea universală nu mai constă în armonizarea „pe orizontală" a proceselor cosmice, ci din faptul că toate elementele Universului erau reductibile la o unică realitate ultimă, erau întemeiate într-un singur substrat, într-o unică substanţă, absolutul Brahman. Manifestările din Univers nu doar că existau într-o întrepătrundere ordonată, armonioasă, dar, mai mult decât atât, în esenţă, ele reprezentau una, erau identice din punct de vedere substanţial, fiind deopotrivă stabilite în Brahman, realitatea absolută.

În *Kauṣītaki-Brāhmaṇa-Upaniṣad* sunt de găsit, laolaltă, ambele tipuri de abordare ale unităţii cosmice, atât cea „pe orizontală", specifică religiei vedice, cât şi cea „pe verticală", specifică panteismului monist brahman.

[6] Monier-Williams 1997, 223.
[7] Monier-Williams 1997, 224.

În paragraful I.2 se face, în primă instanţă, referire la „anotimpuri” *(ṛtu)* pentru ca, mai apoi, în continuitate, să se treacă la o abordare explicit monistă. Două pasaje redactate în idiomul vedic prezintă „anotimpul” *(ṛtu)* drept originea primă a vieţii („Anotimpurile au produs sămânţa din cel cu discernământ, din cele cincisprezece origini ale taţilor. M-au aşezat într-un bărbat viril şi, prin [acest] bărbat viril, m-au turnat într-o mamă.” - *vicakṣaṇād ṛtavo reta ābhṛtam pañcadaśāt prasūtāt pitryāvataḥ / tam mā puṃsi kartaryerayadhvam puṃsā kartrā mātari māniṣiñca /* - I.2) şi totodată le asociază cu nemurirea, cu ordinea eternă a Universului, pentru ca, în cele din urmă, subiectul discursului să se identifice în mod explicit cu „anotimpul”, să se înfăţişeze pe sine drept parte a ordinii cosmice instituite de acestea („[Voi], anotimpurilor, purtaţi-mă spre nemurire prin mijlocirea acestui adevăr, prin mijlocirea acestei asceze. [Eu] sunt anotimpul, sunt cel apropiat anotimpurilor.” - *tan ma ṛtavo'martya va ābharadhvaṃ / tena satyena tena tapasā ṛtur asmyārtavo'smi /* - I.2). În imediata continuare a acestui pasaj, marcat de tonul cosmologiei vedice, urmează un foarte lapidar dialog prin care se afirmă identitatea esenţială dintre fiinţe şi obţinerea eliberării prin recunoaşterea acestei identităţi fundamentale („«Cine eşti [tu]?» «Sunt [cine eşti] şi tu» - astfel răspunde el]. [Atunci], el este eliberat.” - *ko'si / tvam asmīti / tam atisṛjate /* - I.2).

O situaţie similară, de coexistenţă a celor două perspective asupra ordinii şi unităţii universale, este de găsit în paragraful I.6, unde, iniţial, subiectul discursului se identifică pe sine cu „anotimpul” („[Eu] sunt anotimpul, sunt cel apropiat anotimpurilor.” - *ṛtur asmyārtavo'smi* ... – I.6), se consideră integrat în ordinea cosmică „orizontală”, pentru ca, puţin mai departe, să abordeze o perspectivă monistă, care „verticalizează” unitatea universală („«Sinele fiinţelor eşti tu. Ce eşti tu, sunt şi eu.» [Brahman] i-a spus astfel: «Cine sunt eu?» [El] trebuie să spună astfel: «Realitatea.»” - *bhūtasya bhūtasya tvam ātmāsi / yas tvam asi so'ham asmi / tam āha ko'ham asmīti / satyam iti brūyāt /* - I.6).

În felul acesta, textul face dovada unui spirit foarte conciliator, agreând atât perspectiva empiric-cosmologic a religiei vedice, care identifica ordinea

universală în inter-relaţionarea armonioasă, regulată, a elementelor imanenţei, cât şi perspectiva metafizic-monist a upanișadelor, care fundamenta unitatea universală în identitatea de substanţă a întregii manifestări.

Perspectiva dinamic-procesuală asupra unităţii universale; suflul vital *(prāṇa)* ca principiu cosmic-individual

Capitolele II-IV ale textului expun o teorie vitalist-organică cu privire la Univers, înfăţişat drept o entitate animată de un principiu – suflul vital (*prāṇa*); la toate nivelurile sale, începând cu cel cosmic şi până la cel uman, Universul reprezintă viaţă, suflu vital instanţiat sub diferite forme. Modelul organismului uman, animat de suflu, este extrapolat la nivelul întregii realităţi.

Faptul că tocmai suflul vital a fost identificat drept principiu universal, drept esenţă a realităţii, indică o perspectivă mai dinamică, mai procesuală asupra realităţii decât cea adoptată în alte texte brahmane, care dau preferinţă unei paradigme mai degrabă statice, substanţialiste, cu privire la existenţă. Prin afirmarea principialităţii suflului, *Kauṣītaki-Brāhmaṇa-Upaniṣad* optează pentru o abordare mai degrabă „energetică", dinamică, procesuală; Universul este înfăţişat mai degrabă ca fiind curgere, transformare ordonată, armonizată şi unificată şi în mai mică măsură drept substanţă afectată de iluzia „emanaţiilor" sale. Se propune un pan-vitalism, o perspectivă organic-dinamică asupra realităţii („El ajunge la patul vitalităţii nemăsurate *(Amitaujas)*[8]. Acesta este suflul. Cele ce sunt şi cele ce vor fi sunt picioarele [sale] din faţă." - *sa āgacchatyamitaujasaṃ paryaṅkam / sa prāṇas tasya bhūtañ ca bhaviṣyac ca pūrvau pādau /* - I.5).

Modalitatea în care s-a ajuns la postularea caracterului ultim al suflului vital a fost reducţia ontologică, încercarea de a identifica un principiu unic la care se reduce întreaga multiplicitate a manifestării. Trecând prin mai multe etape reductive intermediare, s-a ajuns la afirmarea caracterului ultim,

[8] Patul „vitalităţii nelimitate/nemăsurate" *(amitaujas)* reprezintă, în acest pasaj, o înfăţişare figurată a realităţii ultime, Brahman.

ireductibil, al suflului vital *(prāṇa)* („«Suflul este Brahman» – astfel, cu adevărat, a spus Paiṅgya. Dincolo de vocea acestui suflu [care este] Brahman, se ascunde ochiul. Dincolo de ochi se ascunde urechea, dincolo de ureche se ascunde mintea, dincolo de minte se ascunde suflul." - *prāṇo brahmeti ha smāha paiṅgyas / tasya vā etasya brahmaṇo vākparastāc cakṣur ārundhate / cakṣuḥ parastāc chrotram ārundhate / śrotraṃ parastāt mana ārundhate / manaḥ parastāt prāṇa ārundhate /* - II.2).

Rolul principial al suflului este susţinut şi de o serie de remarci biologic-fiziologice şi anume faptul că acesta reprezintă însăşi esenţa vieţii, condiţia sa indispensabilă şi totodată suficientă („Astfel, suflul [care este] Sinele-conştiinţă, apucând acest corp, îl face să se ridice. ... Astfel, în suflu, se obţine totul." - *sa eṣa prāṇa eva prajñātmedam śarīram parigṛhyotthāpayati / ... / saiṣā prāṇe sarvāptiḥ /* - III.3; „Atunci, suflul a intrat [în el] şi [corpul] s-a ridicat. Toate aceste divinităţi, recunoscând superioritatea suflului şi [faptul] că numai suflul participă la Sinele-conştiinţă ... " - *athainat prāṇaḥ praviveśa / tat tata eva samuttasthau / tā vā etāḥ sarvā devatāḥ prāṇe niḥśreyasaṃ viditvā prāṇam eva prajñātmānam abhisambhūya* – II.14; „El, [Indra], a spus: «[Eu] sunt suflul. [Ca fiind] Sinele-conştiinţă, [ca fiind] viaţa, nemurirea – astfel să fiu eu venerat. Viaţa este suflul şi suflul este viaţa. Câtă vreme suflul locuieşte în acest corp, [există] şi viaţa. Prin suflu se dobândeşte nemurirea în această lume.»" - *sa hovāca prāṇo 'smi prajñātmā / taṃ mām āyur amṛtam ity upāssva / āyuḥ prāṇaḥ / prāṇo vā āyuḥ / yāvadd hyasmin śarīre prāṇo vasati tāvad āyuḥ / prāṇena hyevāsmin loke'mṛtatvam āpnoti /* - III.2).

Contingenţa tuturor celorlalte experienţe, în opoziţie cu caracterul necesar al prezenţei suflului vital, a reprezentat, în egală măsură, un argument în favoarea statului principial al suflului („Se trăieşte fără voce [căci] vedem [oameni] muţi. Se trăieşte fără ochi [căci] vedem [oameni] orbi. Se trăieşte fără urechi [căci] vedem [oameni] surzi. Se trăieşte fără minte [căci] vedem [oameni] puerili. Se trăieşte cu mâinile tăiate, se trăieşte cu picioarele tăiate [căci] vedem aşa ceva. Cu adevărat, suflul, [care este] Sinele-conştiinţă, apucând acest corp, îl face să se ridice." - *jīvati*

vāgapeto / mūkān hi paśyāmaḥ / jīvati cakṣurapeto'ndhān hi paśyāmaḥ / jīvati śrotrāpeto / badhirān hi paśyāmaḥ / jīvati mano'peto / bālān hi paśyāmaḥ / jīvati bāhuchinno / jīvaty ūrucchinna ityevaṃ hi paśyāmaḥ iti / atha khalu prāṇa eva prajñātmedaṃ śarīraṃ parigṛhyotthāpayati / - III.3).

Întreaga varietate a experienţelor umane este interpretată drept manifestarea, sub cele mai diverse forme, a suflului vital *(prāṇa)* („«Suflul este Brahman» – astfel, cu adevărat, a afirmat Kauṣītaki. Mesagerul acestui suflu, [adică mesagerul] lui Brahman, este mintea; ochiul este protectorul [său]; urechea este informatorul [său]; vocea este cea care-l hrăneşte.“ - *prāṇo brahmeti ha smāha kauṣītakiḥ /tasya ha vā etasya prāṇasya brahmaṇo mano dūtam / cakṣur goptṛ / śrotraṃ saṃśrāvayitṛ / vāk pariveṣṭrī* – II.1; „Cu adevărat, acest Brahman străluceşte atunci când vocea vorbeşte. Deci, el moare atunci când [vocea] nu mai vorbeşte. Strălucirea sa se duce în ochi, iar suflul [său] în suflu. Cu adevărat, acest Brahman străluceşte atunci când ochiul vede. Deci, el moare atunci când [ochiul] nu mai vede. Strălucirea sa se duce în ureche, iar suflul [său] în suflu. Cu adevărat, acest Brahman străluceşte atunci când urechea aude. Deci, el moare atunci când [urechea] nu mai aude. Strălucirea sa se duce în minte, iar suflul [său] în suflu. Cu adevărat, acest Brahman străluceşte atunci când mintea gândeşte. Deci, el moare atunci când [mintea] nu mai gândeşte. Strălucirea sa se duce în suflu, iar suflul [său] în suflu. Toate aceste divinităţi, fiind intrate în suflu, dispărând în suflu, [totuşi] nu mor. De acolo, [ele] se vor ridica din nou.”- *etad vai brahma dīpyate yad vācā vadati / athaitan mriyate yan na vadati / tasya cakṣur eva tejo gacchati prāṇaṃ prāṇa / etad vai brahma dīpyate yac cakṣuṣā paśyati / athaitan mriyate yan na paśyati / tasya śrotram eva tejo gacchati prāṇaṃ prāṇa / etad vai brahma dīpyate yacchrotreṇa śṛṇoti / athaitan mriyate yan na śṛṇoti / tasya mana eva tejo gacchati prāṇaṃ prāṇa / etad vai brahma dīpyate yan manasā dhyāyati / athaitan mriyate yan na dhyāyati / tasya prāṇam eva tejo gacchati prāṇaṃ prāṇas / tā vā etāḥ sarvā devatāḥ prāṇam eva praviśya prāṇe mṛtvā na mṛcchante / tasmād eva punar udīrate /* - II.13).

Orice experienţă, orice manifestare, reprezintă un mod în care suflul cel unic se proiectează pe sine în multiplicitate. De altfel, unitatea multiplicităţii se datorează tocmai reductibilităţii sale la suflu, faptului că toate manifestările cosmice şi toate experienţele umane sunt stabilite într-un unic principiu, suflul vital *(prāṇa)* („Suflurile merg către unitate. [Altfel], nimeni nu ar putea ca, în acelaşi timp, să facă cunoscute numele cu vocea, formele cu ochiul, sunetele cu urechea, gândurile cu mintea. Suflurile, devenind una, fac cunoscute pe fiecare din toate acestea. Când vocea vorbeşte, toate suflurile vorbesc după [ea]. Când ochiul a văzut, toate suflurile văd după [el]. Când urechea a auzit, toate suflurile aud după [ea]. Când mintea a gândit, toate suflurile gândesc după [ea]. Când suflul respiră, toate suflurile respiră după [el].” - *tadd haika āhur ekabhūyaṃ vai prāṇā gacchantīti / na hi kaścana śaknuyāt sakṛd vācā nāma prajñāpayitum cakṣuṣā rūpam śrotreṇa śabdam manasā dhyānam / ekabhūyaṃ vai prāṇā bhūtvaikaikam etāni sarvāṇi prajñāpayantīti / vācam vadantīṃ sarve prāṇā anuvadanti / cakṣuḥ paśyat sarve prāṇā anupaśyanti /śrotraṃ śṛṇvat sarve prāṇā anuśṛṇvanti / mano dhyāyat sarve prāṇā anudhyāyanti / prāṇaṃ prāṇantam sarve prāṇā anuprāṇanti /*- III.1).

Manifestarea suflului începe prin proiectarea componentelor fiinţei umane şi se continuă prin proiectarea, la nivel macrocosmic, a elementelor Universului. Întregul Univers, atât la nivel individual cât şi la nivel cosmic, poate fi înfăţişat drept succesiunea ciclică a unor etape ce constau din trecerea suflului dintr-o stare de potenţialitate într-una de actualitate manifestată. Aceste „pulsaţii” de manifestare ale suflului vital se desfăşoară în mod ciclic, găsindu-şi o relevantă instanţiere în adormirea, respectiv trezirea din somn, a omului („Atunci când un om este adormit şi nu mai vede niciun vis, atunci, în el, suflul devine unitar. Vocea, împreună cu toate numele, se dizolvă [în el], ochiul, împreună cu toate formele, se dizolvă [în el], urechea, împreună cu toate sunetele, se dizolvă [în el], mintea, împreună cu toate gândurile, se dizolvă [în el]. Atunci când el se trezeşte, aşa cum din focul arzând scânteile se împrăştie în toate direcţiile, la fel, din acest Sine, se împrăştie suflurile, [fiecare] după cum [îi este]

locul. Din sufluri [se împrăştie] simţurile, din simţuri [se împrăştie] lumile." - *yatraitat puruṣaḥ suptaḥ svapnaṃ na kañcana paśyatyathāsmin prāṇa evaikadhā bhavati / tad enam vāk sarvaiḥ nāmabhiḥ sahāpyeti / cakṣuḥ sarvaiḥ rūpaiḥ sahāpyeti / śrotraṃ sarvaiḥ śabdaiḥ sahāpyeti / manaḥ sarvair dhyānaiḥ sahāpyeti / sa yadā pratibudhyate yathāgner jvalataḥ sarvā diśo visphuliṅgā vipratiṣṭherann evam evaitasmād ātmanaḥ prāṇā yathāyatanaṃ vipratiṣṭhante / prāṇebhyo devāḥ / devebhyo lokāḥ /* - III.3; „În continuare, în el, suflul este unitar. În el, se absoarbe vocea împreună cu toate numele, se absoarbe ochiul împreună cu toate formele, se absoarbe urechea împreună cu toate sunetele, se absoarbe mintea împreună cu toate gândurile. Atunci când el se trezeşte, aşa cum din focul arzând scânteile se împrăştie în toate direcţiile, la fel, din acest Sine, se împrăştie suflurile, [fiecare] după cum îi este locul. Din sufluri [se împrăştie] simţurile, din simţuri [se împrăştie] lumile." - *athāsmin prāṇa evaikadhā bhavati / tad enaṃ vāk sarvair nāmabhiḥ sahāpyeti / cakṣuḥ sarvaiḥ rūpaiḥ sahāpyeti / śrotraṃ sarvaiḥ śabdaiḥ sahāpyeti / manaḥ sarvair dhyānaiḥ sahāpyeti / sa yadā pratibudhyate yathāgner jvalataḥ sarvā diśo visphuliṅgā vipratiṣṭherann evam evaitasmād ātmanaḥ prāṇā yathāyatanaṃ vipratiṣṭhante / prāṇebhyo devā devebhyo lokāḥ /* - IV.20).

Moartea însăşi este interpretată tot ca o retragere a manifestărilor, a experienţelor, în potenţialitatea lor, suflul; în acest sens, moartea este similară somnului, în ambele stări fiind vorba doar despre o suspendare a manifestării suflului. Această suspendare se produce cu reluare în aceeaşi tipologie, în cazul somnului, dar cu inducerea unei discontinuităţi în tipologia manifestării, în cazul morţii, care este succedată de o altă reîncarnare („Când omul, fiind suferind, pe moarte, ajungând lipsit de vlagă, ajunge la inconştienţă, despre el se spune că a fost părăsit de conştiinţă. [El] nu mai aude, nu mai vede, vocea [lui] nu mai vorbeşte, [el] nu mai gândeşte. În el, suflul devine unitar. Vocea, împreună cu toate numele, se dizolvă [în suflu], ochiul, împreună cu toate formele, se dizolvă [în suflu], urechea, împreună cu toate sunetele, se dizolvă [în suflu], mintea, împreună cu toate gândurile, se dizolvă [în suflu]. Atunci când el iese din

acest corp, iese împreună cu toate acestea." - *yatraitat puruṣa ārto mariṣyanābalyam etya sammoham eti tam āhur udakramīt cittam / na śṛṇoti na paśyati na vācā vadati na dhyāyati / athāsmin prāṇa evaikadhā bhavati / tad enaṃ vāk sarvaiḥ nāmabhiḥ sahāpyeti / cakṣuḥ sarvaiḥ rūpaiḥ sahāpyeti / śrotraṃ sarvaiḥ śabdaiḥ sahāpyeti /manaḥ sarvaiḥ dhyānaiḥ sahāpyeti / sa yadāsmāc charīrād utkrāmati sahaivaitaiḥ sarvaiḥ utkrāmati /* - III.3).

Principialitatea biologică a suflului vital *(prāṇa)* a fost extrapolată la nivel cosmic, constituindu-se astfel teza metafizică a unităţii întregului Univers în suflu. Suflul cosmic – înfăţişat uneori, în mod metaforic, drept vânt *(vāyu)* – reprezintă principiul căruia îi sunt subordonate în chip firesc toate manifestările cosmice („Acestui suflu, [adică] lui Brahman, toate aceste divinătăţi îi aduc ofrande fără ca [el] să ceară. Astfel, acestuia, toate fiinţele îi aduc ofrande fără ca [el] să ceară." - *tasmai vā etasmai prāṇāya brahmaṇa etāḥ sarvā devatā ayācamānāya baliṃ haranti / evaṃ haivāsmai sarvāṇi bhūtānyayācamānāyaiva baliṃ haranti ... /* - II.1, II.2).

La nivel macrocosmic, ipostaza cosmică a suflului – vântul *(vāyu)* – este înfăţişată atât drept cel în care se retrag toate manifestările atunci când îşi suspendă activitatea cât şi drept cel din care vor fi ele din nou emise („Cu adevărat, acest Brahman străluceşte atunci când focul este aprins. Deci, el moare atunci când [focul] nu este aprins. Strălucirea sa se duce în Soare, iar suflul [său] în vânt. Cu adevărat, acest Brahman străluceşte atunci când se arată Soarele. Deci, el moare atunci când [Soarele] nu se mai arată. Strălucirea sa se duce în Lună, iar suflul [său] în vânt. Cu adevărat, acest Brahman străluceşte atunci când se arată Luna. Deci, el moare atunci când [Luna] nu se mai arată. Strălucirea sa se duce în luminozitate, iar suflul [său] în vânt. Cu adevărat, acest Brahman străluceşte atunci când luminozitatea iradiază. Deci, el moare atunci când [luminozitatea] nu mai iradiază. Strălucirea sa se duce în spaţiu, iar suflul [său] în vânt. Toate aceste zeităţi[9], fiind intrate în vânt, dispărând în vânt, [totuşi] nu mor. De acolo, [ele] se vor ridica din nou. Aceasta, [în legătură] cu divinităţile. În continuare, [în legătură] cu Sinele." - *etad vai brahma dīpyate yad agnir*

[9] Termenul „zeitate" *(devatā)* se referă, în acest pasaj, la elementele naturii.

jvalatyathaitan mriyate yan na jvalati / tasyādityam eva tejo gacchati vāyum prāṇa / etad vai brahma dīpyate yad ādityo dṛśyate'thaitan mriyate yan na dṛśyate / tasya candramasam eva tejo gacchati vāyum prāṇa / etad vai brahma dīpyate yac candramā dṛśyate'thaitan mriyate yan na dṛśyate / tasya vidyutam eva tejo gacchati vāyum prāṇa / etad vai brahma dīpyate yad vidyud vidyotate'thaitan mriyate yan na vidyotate / tasya diśa eva tejo gacchati vāyum prāṇas / tā vā etāḥ sarvā devatā vāyum eva praviśya vāyau mṛtvā na mṛcchante / tasmād eva punar udīrata / - II.12).

Idealismul ontologic; Universul ca experienţă

Monismul ontologic este expus în text în două formulări: cea organic-procesuală, care reduce totul la suflul vital *(prāṇa)*, cât şi într-o versiune idealistă, cu o tentă mai degrabă static-substanţialistă, care interpretează realitatea drept conştiinţă *(prajñā)* şi proiecţie a acesteia. *Kauṣītaki-Brāhmaṇa-Upaniṣad* foloseşte, pentru conştiinţă, termenul *„prajñā”* sau pe cel de „sine-conştiinţă” *(prajñātman)*.

Echivalând conştiinţa *(prajñā)* cu suflul vital *(prāṇa)* şi considerând că ambele întruchipează, deopotrivă, principiul ultim al realităţii, textul propune un model vitalist-idealist de explicitare a Universului. Totul reprezintă viaţă cosmică, vitalism cosmic ce are drept subiect o conştiinţă absolută, un suflu vital conştient. Universul este înfăţişat drept un organism viu şi conştient („Astfel, suflul [care este] Sinele-conştiinţă, apucând acest corp, îl face să se ridice. ... . Astfel, în suflu, se obţine totul. Ceea ce este suflul este şi conştiinţa şi ceea ce este conştiinţa este şi suflul.” - *sa eṣa prāṇa eva prajñātmedam śarīram parigṛhyotthāpayati / ... / saiṣā prāṇe sarvāptiḥ / yo vai prāṇaḥ sā prajñā / yā vā prajñā sa prāṇaḥ /* - III.3; „El, [Indra], a spus: «[Eu] sunt suflul. [Ca fiind] Sinele-conştiinţă, [ca fiind] viaţa, nemurirea – astfel să fiu eu venerat.»” - *sa hovāca prāṇo 'smi prajñātmā / taṃ mām āyur amṛtam ity upāssva* – III.2).

Idealismul absolut propus de text implică acordarea unui statut de „experienţă” întregului Univers. Întreaga manifestare nu reprezintă altceva decât proiectare a conştiinţei în multiplicitate; toate manifestările sunt

reductibile şi totodată subordonate conştiinţei („Pe acest Sine, îl urmează acele sine, aşa cum pe conducător [îl urmează] ai săi. Aşa cum un conducător se foloseşte de ai săi şi aşa cum ai săi se folosesc de conducător, tot la fel, Sinele-conştiinţă se foloseşte de acele sine iar acele sine se folosesc de acest Sine-[conştiinţă].” - *tam etam ātmānam eta ātmano'nvavasyante yathā śreṣṭhinam svās / tad yathā śreṣṭho svair bhuṅkte yathā vā svāḥ śreṣṭhinam bhuñjantyevam evaiṣa prajñātmaitair ātmabhir bhuṅktam evam evaita ātmāna etam ātmānam bhuñjanti* / - IV.20)

Din punct de vedere fenomenologic, manifestarea începe cu trecerea conştiinţei din unitate înspre multiplicitate prin proiectarea facultăţilor experienţei, atât a experienţei senzorial-receptive cât şi a celei active. Fiecare facultate a experienţei este prezentată în text ca fiind „o parte extrasă din ea” *(asyā ekam aṅgam udūḷham)*. Următorul pas este ieşirea conştiinţei „în exterior”, „în afară” *(parastāt)*, etapa constând în manifestarea experienţei propriu-zise, a „materialităţii” *(bhūtamātrā)* pe care, în mod eronat, simţul comun o percepe drept „obiectivă”. „Obiectivitatea” Universului nu este decât o apariţie datorată acestei greu de explicat ieşiri „în exterior”, ieşiri „dincolo” *(parastāt)* a conştiinţei. Lumea „obiectivă” se constituie doar prin acest act de alienare a conştiinţei şi astfel statutul său de „materialitate” reprezintă tot o proiecţie a conştiinţei.[10]

„În continuare, vom arăta cum toate elementele devin una cu conştiinţa. Vocea este o parte extrasă din ea. Numele este elementul său aflat în exterior. Respiraţia este o parte extrasă din ea. Mirosul este elementul său aflat în exterior. Ochiul este o parte extrasă din ea. Forma este elementul său aflat în exterior. Urechea este o parte extrasă din ea. Sunetul este elementul său aflat în exterior. Limba este o parte extrasă din ea. Gustul hranei este elementul său aflat în exterior. Cele două mâini sunt o parte extrasă din ea. Acţiunea este elementul său aflat în exterior. Corpul este o parte extrasă din ea. Plăcerea şi durerea sunt elementele sale aflate în exterior. Organul genital este o parte extrasă din ea. Beatitudinea, plăcerea şi procreaţia sunt elementele sale aflate în exterior. Cele două picioare sunt o parte extrasă din ea. Mişcarea este

[10] Facultăţile senzoriale şi expansiunea lor cosmică, în Deussen 1994, 194-195.

elementul său aflat în exterior. Mintea este o parte extrasă din ea. Gândurile şi dorinţele sunt elementele sale aflate în exterior.” - *atha yathāsyai prajñāyai sarvāṇi bhūtāṇyekam bhavanti tad vyākhyāsyāmaḥ // vāg evāsyā ekam aṅgam udūḷham /tasyai nāma parastāt prativihitā bhūtamātrā / prāṇa evāsyā ekam aṅgam udūḷham / tasya gandhaḥ parastāt prativihitā bhūtamātrā /cakṣur evāsyā ekam aṅgam udūḷham / tasya rūpaṃ parastāt prativihitā bhūtamātrā / śrotram evāsyā ekam aṅgam udūḷham / tasya śabdaḥ parastāt prativihitā bhūtamātrā / jihvaivāsyā ekam aṅgamudūḷham /tasya annarasaḥ parastāt prativihitā bhūtamātrā / hastāvevāsyā ekam aṅgam udūḷham / tayoḥ karma parastāt prativihitā bhūtamātrā /śarīram evāsyā ekam aṅgam udūḷham / tasya sukhaduḥkhe parastāt prativihitā bhūtamātrā /upastha evāsyā ekam aṅgam udūḷham / tasyānando ratiḥ prajātiḥ parastāt prativihitā bhūtamātrā / pādāvevāsyā ekam aṅgam udūḷham /tayor ityāḥ parastāt prativihitā bhūtamātrā / mana evāsyā ekam aṅgam udūḷham / tasya dhīḥ kāmāḥ parastāt prativihitā bhūtamātrā //* - III.4-III.5.

Lumea *(loka)* şi elementele materiale reprezintă astfel doar etapa ultimă a actului de proiecţie a conştiinţei-suflu, etapă căreia îi premerge apariţia facultăţilor experienţei („Din sufluri [se împrăştie] simţurile, din simţuri [se împrăştie] lumile” - *prāṇebhyo devā devebhyo lokāḥ* - III.3, IV.20).

Perspectiva este pronunţat idealistă, negându-se posibilitatea „obiectivităţii”. Totul reprezintă experienţă a conştiinţei, întreaga manifestare există doar întrucât este experimentată de o conştiinţă, există doar prin stabilirea sa într-un subiect conştient. Idealismul textului refuză posibilitatea ca manifestările să existe în lipsa unui subiect care să le experimenteze („În lipsa conştiinţei, vocea nu face cunoscut vreun nume. «Mintea mea a fost în altă parte» – astfel se spune. «Eu nu am cunoscut acel nume»– astfel [se spune]. ..... În lipsa conştiinţei, cele două picioare nu fac cunoscută vreo mişcare. «Mintea mea a fost în altă parte» – astfel se spune. «Eu nu am cunoscut acea mişcare»– astfel [se spune]. În lipsa conştiinţei, nu poate fi stabilit niciun gând şi nu se cunoaşte ceea ce trebuie cunoscut.” - *na hi prajñāpetā vāṅ nāma kiñcana prajñāpayet / anyatra me mano'bhūd ityāha / nāham etan nāma prājñāsiṣam iti / ... na hi*

prajñāpetau pādāvityāṃ kāñcana prajñāpayetām / anyatra me mano'bhūd ityāha / nāham etām ityām prājñāsiṣam / iti na hi prajñāpetā dhīḥ kācana sidhyen na prajñātavyam prajñāyeta // - III.7)

Întregul Univers există doar prin faptul că este conţinut în substanţialitatea unui subiect conştient („Dacă elementele existenţei n-ar exista, nici elementele conştiinţei n-ar exista şi dacă elementele constiinţei n-ar exista, nici elementele existenţei n-ar exista. Nicio formă nu poate fi stabilită pe baza a altceva şi nici multiplicitatea. Aşa cum circumferinţa roţii unui car este fixată în spiţe iar spiţele sunt fixate în butuc, tot aşa, elementele existenţei sunt fixate în elementele conştiinţei iar elementele conştiinţei sunt fixate în suflu" – *yadd hi bhūtamātrā na syur na prajñāmātrāḥ syur/ yad vā prajñāmātrā na syur na bhūtamātrāḥ syuḥ / na hy anyatarato rūpaṃ kiñcana sidhyen/ no etan nānā / tad yathā rathasyāreṣu nemir arpito/ nābhāv arā arpitā / evam evaitā bhūtamātrāḥ prajñāmātrāsvarpitāḥ / prajñāmātrāḥ prāṇe'rpitāḥ /* - III.8; „Vocea ia în sine însăşi toate numele, [căci] prin voce sunt obţinute toate numele. Respiraţia ia în sine însăşi toate mirosurile, [căci] prin respiraţie sunt obţinute toate mirosurile. Ochiul ia în sine însuşi toate formele, [căci] prin ochi sunt obţinute toate formele. Urechea ia în sine însăşi toate sunetele, [căci] prin ureche sunt obţinute toate sunetele. Mintea ia în sine însăşi toate gândurile, [căci] prin minte sunt obţinute toate gândurile." - *vāg evāsmin sarvāṇi nāmānyabhivisṛjyante / vācā sarvāṇi nāmānyāpnoti / prāṇa evāsmin sarve gandhā abhivisṛyjante / prāṇena sarvān gandhān āpnoti / cakṣur evāsmin sarvāṇi rūpāṇyabhivisṛjyante / cakṣuṣā sarvāṇi rūpāṇyāpnoti / śrotram evāsmin sarve śabdā abhivisṛjyante / śrotreṇa sarvān śabdān āpnoti / mana evāsmin sarvāṇi dhyānānyabhivisṛjyante / manasā sarvāṇi dhyānānyāpnoti /* - I.4).

Optimismul soteriologic şi trăirea reductiv-„verticală"

În consonanţă cu metafizica sa reductivă, care „verticalizează" perspectiva şi, drept urmare, ajunge să fie focalizată nu asupra manifestării, ci asupra principiilor acesteia, şi soteriologia brahmană este caracterizată tot de acelaşi refuz al experienţei, al naturalului, şi de o focalizare asupra

principiului acestora. Calea soteriologică propusă de upanișade este una cu tentă negativ-reductivă; este respinsă orice formă a experienţei iar filosofii brahmani, într-o atitudine plină de optimism cu privire la capacităţile religioase ale omului, propovăduiesc comprehensiunea a ceea ce este dincolo de experienţa multiplă, a subiectului acesteia, în puritatea sa primordială („Nu vocea e de dorit să fie cunoscută. Cel care vorbeşte să fie cunoscut! Nu mirosul e de dorit să fie cunoscut. Cel care miroase să fie cunoscut! Nu forma e de dorit să fie cunoscută. Cel care vede să fie cunoscut! Nu sunetul e de dorit să fie cunoscut. Cel care aude să fie cunoscut! Nu gustul hranei e de dorit să fie cunoscut. Cel care discerne gustul hranei să fie cunoscut! Nu acţiunea e de dorit să fie cunoscută. Cel care acţionează să fie cunoscut! Nu plăcerea şi durerea sunt de dorit să fie cunoscute. Cel care discerne plăcerea şi durerea să fie cunoscut! Nu beatitudinea, plăcerea sau procreaţia sunt de dorit să fie cunoscute. Cel care discerne beatitudinea, plăcerea sau procreaţia să fie cunoscut! Nu mişcarea e de dorit să fie cunoscută. Cel care se mişcă să fie cunoscut! Nu mintea e de dorit să fie cunoscută. Cel care gândeşte să fie cunoscut!” - *na vācaṃ vijijñāsīta / vaktāraṃ vidyāt / na gandhaṃ vijijñāsīta / ghrātāraṃ vidyāt / na rūpaṃ vijijñāsīta / draṣṭāraṃ vidyāt / na śabdaṃ vijijñāsīta / śrotāraṃ vidyāt / nānnarasaṃ vijijñāsīta / annarasasya vijñātāraṃ vidyāt / na karma vijijñāsīta / kartāraṃ vidyāt / na sukhaduḥkhe vijijñāsīta / sukhaduḥkhayor vijñātāraṃ vidyāt / nānandaṃ na ratiṃ na prajātiṃ vijijñāsītānandasya rateḥ prajāter vijñātāraṃ vidyāt / netyāṃ vijijñāsītaitāraṃ vidyāt / na mano vijijñāsīta / mantāraṃ vidyāt /* - III.8).

Demersul nu era doar reductiv, ci, totodată, conducea la o supraordonare a practicantului faţă de experienţa la a cărei transcendere ajungea prin demersul religios. Dacă, la nivelul condiţiei sale comune, omul este înlănţuit în experienţă, condiţia religioasă presupune atât transcendere cât şi supraordonare faţă de experienţă („Ajungând la voce prin conştiinţă, prin mijlocirea vocii se obţin toate numele. Ajungând la respiraţie prin conştiinţă, prin mijlocirea respiraţiei se obţin toate mirosurile. Ajungând la ochi prin conştiinţă, prin mijlocirea ochiului se obţin toate formele. Ajungând

la ureche prin conştiinţă, prin mijlocirea urechii se obţin toate sunetele. Ajungând la limbă prin conştiinţă, prin mijlocirea limbii se obţin toate gusturile hranei. Ajungând la cele două mâini prin conştiinţă, prin mijlocirea celor două mâini se obţin toate acţiunile. Ajungând la corp prin conştiinţă, prin mijlocirea corpului se obţin plăcerea şi durerea. Ajungând la organul genital prin conştiinţă, prin mijlocirea organului genital se obţin beatitudinea, plăcerea şi procreaţia. Ajungând la cele două picioare prin conştiinţă, prin mijlocirea celor două picioare se obţin toate mişcările. Ajungând la minte prin conştiinţă, prin mijlocirea minţii se obţin toate gândurile." - *prajñayā vācaṃ samāruhya vācā sarvāṇi nāmānyāpnoti / prajñayā prāṇaṃ samāruhya prāṇena sarvān gandhān āpnoti / prajñayā cakṣuḥ samāruhya cakṣuṣā sarvāṇi rūpāṇyāpnoti / prajñayā śrotraṃ samāruhya śrotreṇa sarvāñ śabdān āpnoti /prajñayā jihvāṃ samāruhya jihvayā sarvān annarasān āpnoti / prajñayā hastau samāruhya hastābhyāṃ sarvāṇi karmāṇyāpnoti / prajñayā śarīraṃ samāruhya śarīreṇa sukhaduḥkhe āpnoti / prajñayopasthaṃ samāruhyopasthenānandaṃ ratiṃ prajātim āpnoti / prajñayā pādau samāruhya pādābhyāṃ sarvā ityā āpnoti / prajñayā manaḥ samāruhya manasā sarvāṇi dhyānānyāpnoti //* - III.6; „Acela care ştie că mintea este mesagerul acestui suflu, [adică] al lui Brahman, [acela] devine posesorul mesagerului. Acela [care ştie] că ochiul este protectorul, [acela] devine posesorul protectorului. Acela [care ştie] că urechea este informatorul, [acela] devine posesorul informatorului. Acela [care ştie] că vocea este cea care-l hrăneşte, [acela] devine posesorul celei care hrăneşte." - *sa yo ha vā etasya prāṇasya brahmaṇo mano dūtam veda dūtavān bhavati / yaś cakṣur goptṛ goptṛmān bhavati / yaḥ śrotraṃ saṃśrāvayitṛ saṃśrāvayitṛmān bhavati / yo vācaṃ pariveṣṭrīm pariveṣṭrīmān bhavati /* - II.1).

Ideea are importante implicaţii soteriologice; comprehensiunea realităţii ultime înseamnă dobândirea condiţiei absolute şi, implicit, eliberarea de experienţă şi de neajunsurile acesteia. Cel care a acces la temeiul realităţii devine liber de orice constrângere şi orice formă de impuritate pe care ar putea-o induce experienţa („Aşa cum această [învăţătură] este cea mai plină de bunăstare, cea mai glorioasă şi cea mai

strălucitoare dintre învăţături, tot la fel, cel care cunoaşte aceasta este cel mai măreţ, cel mai glorios şi cel mai strălucitor dintre toate fiinţele." - *tad yathaitac chrīmattamam yaśasvitamaṃ tejasvitamam iti śāstreṣu bhavati evaṃ haiva sa sarveṣāṃ bhūteṣu śrīmattamo yaśasvitamas tejasvitamo bhavati ya evaṃ veda /* - II.6; „La fel, cel care cunoaşte aceasta, scuturându-se de toate păcatele, obţine întreaga dominaţie asupra fiinţelor, starea de superioritate, de autonomie şi de supremaţie – cel care cunoaşte aceasta, cel care cunoaşte aceasta." - *tatho evaivam vidvān sarvān pāpmano'pahatya sarveṣāṃ ca bhūtānāṃ sraiṣṭhyam svārājyam ādhipatyam paryeti ya evaṃ veda ya evaṃ veda //* - III.20; „În cazul celui care mă cunoaşte astfel, lumea lui nu este distrusă prin nicio faptă de-a lui, nici prin furt, nici prin uciderea unei femei însărcinate, nici prin uciderea mamei, nici prin uciderea tatălui." - *sa yo māṃ veda na ha vai tasya kena cana karmaṇā loko mīyate na steyena na bhrūṇahatyayā namātṛvadhena na pitṛvadhena /* - III.1; „Dacă cineva chiar este cunoscător al acestui [lucru], atunci, [chiar dacă] ambii munţi, atât cel din Sud cât şi cel din Nord, s-ar rostogoli [spre el] pentru a-l ucide, [ei] nu îl vor doborî pe acela." - *tad yadi ha vā evaṃ vidvāṃsam ubhau parvatāvabhipravarteyātāṃ dakṣinaś cottaraś ca tustūrṣamānau na hainaṃ stṛṇvīyātām /* - II.13).

Abordarea soteriologică a brahmanismului este caracterizată de o doză ridicată de optimisim, considerându-se că stă în puterea omului să treacă dincolo de experienţă, să experimenteze condiţia ultimă, absolută a realităţii şi să se dizolve în aceasta. Punctul final al acestui demers reductiv ar fi însuşirea deplină a condiţiei absolute de către practicantul dedicat acesteia („Tot aşa, cel care cunoaşte acest [lucru], recunoscând superioritatea suflului şi [faptul] că numai suflul participă la Sinele-conştiinţă, iese din acest corp împreună cu toate aceste [divinităţi]. Având natura spaţiului, el intră în vânt şi merge în paradis. El merge acolo unde [sunt] zeii. Ajungând acolo, cel care cunoaşte acest [lucru] devine nemuritor, aşa cum şi zeii sunt nemuritori." - *tatho evaivaṃ vidvān prāṇe niḥśreyasaṃ viditvā prāṇam eva prajñātmānam abhisambhūya sahaivaitaiḥ sarvair asmāc charīrād utkrāmati / sa vāyupraviṣṭa ākāśātmā svareti / sa tad gacchati yatraite*

devās / tat prāpya yad amṛtā devās tad amṛto bhavati ya evam veda / - II.14; „Cel care mă venerează [ca fiind] viaţa şi nemurirea îşi parcurge întreaga viaţă în această lume şi obţine nemurirea şi indestructibilitatea în lumile paradisiace.“ - *sa yo mām āyur amṛtam ity upāste sarvam āyur asmin loka etyāpnoty amṛtatvam akṣitiṃ svarge loke /* - III.2; „Acele victorii, acele reuşite ale lui Brahman, acele victorii pe care [el] le reputează, pe acele reuşite le obţine acela care cunoaşte astfel, acela care cunoaşte astfel.“ - *sā yā brahmaṇo jitir yā vyaṣṭis taṃ jitiṃ jayati tāṃ vyaṣṭiṃ vyaśnute ya evaṃ veda ya evaṃ veda //* - I.7).

Interiorizarea practicilor ritualice vedice

Făcând apel la o re-interpretare ingenioasă, brahmanismul reuşeşte să reconcilieze tendinţa reducţionistă către interiorizarea tot mai radicală a trăirii cu practicile religioase din Veda. Pentru a evita o dezicere făţişă de ritualismul exterior al Vedei, anumite procese corporale sunt interpretate drept versiuni biologice ale practicilor ritualice vedice.

Cel mai important dintre ritualurile vedice era *Agnihotra* – ofranda de lapte care era turnată în foc în fiecare zi, dimineaţa şi seara, şi prin care se urmărea aducerea de jertfe de hrană zeilor. Upanișadele identifică în respiraţie, un proces biologic fundamental, echivalentul sacrificiului *Agnihotra* şi, în analogie cu acesta, interpretează actul respiraţiei drept un sacrificiu oferit suflului vital *(prāṇa)* („Acum, în continuare, [urmează] acel control, [pe care] Prātardana l-a numit «*Agnihotra* interior». Cât timp omul vorbeşte, el nu poate să şi respire. Atunci, el sacrifică respiraţia în vorbire. Cât timp omul respiră, el nu poate să şi vorbească. Atunci, el sacrifică vorbirea în respiraţie.” - *athātaḥ samyamanaṃ prātardanam āntaram agnihotram ityācakṣate / yāvad vai puruṣo bhāṣate na tāvat prāṇituṃ śaknoti / prāṇaṃ tadā vāci juhoti / yāvad vai puruṣaḥ prāṇiti na tāvad bhāṣituṃ śaknoti / vācaṃ tadā prāṇe juhoti /* - II.5).

Transferarea ritualului de la un act realizat în exterior şi intenţionând o zeitate exterioară către un proces al corpului uman, care servea vieţii, vitalităţii, a luat şi alte forme. Hrănirea corpului, de exemplu, a fost

considerată a fi un sacrificiu adus lui *Agni Vaiśvānara*, focul cosmic universal care, la nivelul fiinţei umane, era instanţiat sub forma focului digestiv.

Procesele corpului erau prezentate drept o formă superioară a sacrificiului, deoarece erau efectuate fără întrerupere de către cel aflat în viaţă, spre deosebire de sacrificiile obişnuite, care nu beneficiau de acest caracter de necesitate („Aceste două ofrande nesfârşite şi nepieritoare sunt aduse în permanenţă [de către om], atât când este treaz cât şi când este adormit. Deci, orice alte ofrande sunt pieritoare, căci ele sunt constituite din fapte. Cei care, în vechime, au cunoscut aceasta nu au săvârşit sacrificial *Agnihotra*" - *ete anante amṛte āhutī jāgrac ca svapan ca santataṃ juhoti / atha yā anyā āhutayo 'ntavatyas tāḥ karmamayyo hi bhavanti / taddhasmaitat pūrve vidvāṃso'gnihotraṃ na juhavāñcakruḥ //* - II.5).

Escatologia brahmană; transmigraţia şi problema nemuririi personale

Brahmanismul consacră teoria escatologică a transmigraţiei, conform căreia existenţa se prezintă sub forma unei succesiuni de „încarnări" ce au drept forţă propulsoare energia karmică rezultată în urma actelor volitiv-active. Această succesiune de etape ia sfârşit în momentul în care energia karmică este pe de-a-ntregul epuizată, de regulă, ca rezultat al practicii religioase.

Într-una din formulările sale, doctrina escatologică a brahmanismul susţinea că, după moarte, există două căi pe care le putea îmbrăţişa energia karmică rămasă: *Devayāna* (calea zeilor) şi *Pitṛyāna* (calea taţilor). Pe *Devayāna* merg cei eliberaţi prin cunoaşterea lui Brahman, ale căror reziduuri karmice au fost pe de-a-ntregul anihilate de cunoaşterea absolută, şi care acced la realitatea ultimă, dizolvându-se în aceasta. Cealaltă alternativă este *Pitṛyāna* (calea taţilor) – calea celor ce nu au obţinut eliberarea prin cunoaştere şi care vor continua transmigraţia, reîncarnându-se într-un nou corp.[11] Numele acestei căi este datorat faptului că primul trup în care există un individ pe parcursul unei existenţe terestre este trupul tatălui

[11] Transmigraţia în textele vedice, în Deussen 1994, 227-237; *Devayāna* şi *Pitṛyāna*, în Deussen 1994, 239-241; Oldenberg 1991, 64; o discuţie critică asupra metempsihozei, cu accentul asupra găsirii unui posibil subiect al reîncarnării, în Hodgkinson 2006, 157-159.

său. Ulterior, tatăl îl va plasa într-o mamă pentru ca, în cele din urmă, individul să dobândească un trup propriu.

Este discutabil în ce măsură teoria transmigraţiei implică nemurirea personală, supravieţuirea post-mortem a condiţiei personale. Ceea ce supravieţuieşte morţii este energia karmică impersonală care, ulterior, se poate întrupa în condiţii individuale din cele mai diverse, inducând astfel o discontinuitate accentuată la nivelul lanţului metempsihotic constituit dintr-o succesiune de identităţi individuale foarte distincte.

„În continuare, acela care nu răspunde, acela, devenind ploaie, este vărsat aici, [pe Pământ]. Aici, el [renaşte] fie ca vierme, fie ca pasăre, fie ca peşte, fie ca insectă, fie ca leu, fie ca porc mistreţ, fie ca şarpe, fie ca tigru, fie ca om, fie ca altceva. Renaşte în orice condiţie, în conformitate cu faptele [sale], în conformitate cu cunoaşterea [sa]." - *atha yo na pratyāhā tam iha vṛṣṭir bhūtvā varṣati / sa iha kīṭo vā pataṅgo vā matsyo vā śakunir vā siṃho vā varāho vā paraśvān vā śārdūlo vā puruṣo vā anyo vā teṣu teṣu sthāneṣu pratyājāyate yathākarma yathāvidyam /* - I.2.

Individualitatea, personalitatea, nu reprezintă atât subiectul, substratul procesului metempsihotic, cât, mai degrabă, etape delimitate ale acestuia. Nu persoana şi valorile personale dau raţiunile fundamentale ale acestui proces; condiţia personală este integrată în mult mai vastul mecanism metempsihotic, nefiind „beneficiara" ultimă a acestui proces, ci doar o etapă a sa. Omul nu este supra-ordonat Universului, ci este integrat în Univers, participând la evoluţia acestuia. Universul nu există pentru a oferi cadrul de desfăşurare destinului uman, ci Universul, în dimensiunea sa holistă, este subiectul procesului, „destinului" cosmic, la care omul doar participă cu un aport limitat. Valorile umane, determinaţiile personale, nu supravieţuiesc morţii; ele reprezintă doar materializări temporare ale energiei karmice. La rândul lor, ele generează energie karmică iar ceea ce contează este tocmai balanţa, economia karmică a acestui proces.

Problema destinului postum al individului, a „lumii de apoi", nici măcar nu se mai poate ridica. Condiţia individuală reprezintă doar o etapă iar rolul său în Univers nu este acela de a dobândi o eventuală condiţie

postumă superioară, ci de a consuma anumite energii karmice. Ceea ce supravieţuieşte morţii unui individ este Universul, marele proces metampsihotic, la care fiecare viaţă individuală îşi aduce propriul aport karmic limitat. Nu există niciun destin postum, nicio recompensă sau sancţiune postumă ce ar putea fi asociate vieţii individual-personale, totul discutându-se în termenii aportului omenesc pe care un individ uman îl poate aduce la derularea mecanismului universal. Ceea ce se reîncarnează sunt reziduurile karmice rămase neconsumate, reziduuri impersonaleîn natura lor.

Limitarea condiţiei personale la planul terestru în care se desfăşoară aceasta face imposibilă propovăduirea unor valori „paradisiace", „divine" către om. Chiar dacă omul participă la un Cosmos mai vast, la un proces metempsihotic mult mai amplu, în calitatea sa de individ, fiinţa umană îşi poate aduce cel mult un aport la acest proces. Nu este cu putinţă ca, în calitate de „persoană", omul să îşi aproprieze ceva din „divinitatea" mecanismului cosmic.

Reminiscenţe ale religiei vedice în text

Dată fiind vechimea deosebită a scrierii, există numeroase pasaje ce conţin indicaţii privitoare la executarea a diverse sacrificii sau ritualuri vedice. Se remarcă accentul pus asupra cultului Lunii (II.3, II.8, II.9, II.10), însă, în text, sunt de găsit deopotrivă practice cultice solare (II.7) cât şi rituri ce ţin de asigurarea continuităţii familiale, prin urmaşi (II.11, II.15). În general, am explicitat doar minimal aceste pasaje întrucât nu interpretarea ritualurilor şi a mitologiei vedice reprezintă scopul principal al scrierii.[12]

***

Traducerea a fost efectuată după textul sanskrit editat de Radhakrishnan 1954, 751-792, text reprodus şi în ediţia de faţă. Versiunea editată de Radhakrishnan, în transliterare latină, are o punctuaţie şi o ortografiere

[12] Ritualismul prezent în upanișade, în Edgerton 1929, 100-101.

atipică. Nu există semne de final de propoziţie, care sunt de găsit în scrierea sanskrită, însă Radhakrishnan introduce semne de punctuaţie latine, cum ar fi virgula sau punctul şi virgula. De asemenea, textul separă unele cuvinte prin cratimă, sistem ortografic necunoscut redactării sanskrite. Invocaţia iniţială şi formulele de final ale fiecărui capitol nu sunt de găsit în ediţia lui Radhakrishnan, ele fiind preluate din celelalte versiuni ale textului.

Există şi alte ediţii sanskrite ale lucrării, însă, deşi structura textului este aceeaşi, ele prezintă diferenţe mari faţă de versiunea lui Radhakrishnan, în primul rand la nivel terminologic. Adeseori, ediţiile diferite utilizează termeni sinonimi sau prezintă numeroasele enumerări sau repetiţii din text în altă ordine. Orientativ, au mai fost consultate şi ediţiile sanskrite ale lui Mahādeva Śāstri 1921, 111-167; Nārāyaṇa Rāma 1948, 194-207; Olivelle 1988, 324-362; Cowell 1861, 1-140.

În realizarea traducerii au fost consultate traducerile în engleză ale lui Olivelle 1988, 324-362; Radhakrishnan 1954, 751-792; Hume 1921, 302-334; Muller 1879, 271-310; Cowell 1861, 145-172. De asemenea, a fost consultată traducerea italiană a lui della Casa 1976, 313-338.

Spre deosebire de majoritatea upaniṣadelor clasice, *Kauṣītaki-Brāhmaṇa-Upaniṣad* nu a fost comentată de Śaṅkara Ācārya; există un important comentariu clasic al textului şi anume cel al lui Śaṅkarānanda.

KAUṢĪTAKI BRĀHMAṆA UPANIṢAD

vāṅ me manasi pratiṣṭhitā mano me vāci pratiṣṭhitamāvirāvīrma edhi /
vedasya ma āṇīsthaḥ śrutaṃ me mā prahāsīranenādhītenāhorātrān
saṃdadhāmyṛtaṃ vadiṣyāmi satyaṃ vadiṣyāmi /
tanmāmavatu tadvaktāramavatvavatu māmavatu vaktāramavatu vaktāram //
// aum śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ //

Vocea *(vāc)* mea este stabilită *(pratiṣṭhita)* în minte *(manas)*, iar mintea *(manas)* mea este stabilită *(pratiṣṭhita)* în voce *(vāc)*. [Tu], cel ce te manifeşti *(āvis)*, vino *(i)* la mine!

[Voi] îmi aduceţi *(ā-nī)* mie cunoaşterea *(veda)*. Fie ca cele auzite *(śruta)* de către mine să nu mă părăsească *(pra-hā)*! Prin aceste învăţături *(adhīta)* voi unifica *(saṃ-dhā)* ziua *(ahas)* şi noaptea *(rātra)*. Voi spune *(vad)* adevărul *(ṛta)*, voi spune *(vad)* ceea ce este real *(satya)*.

Acela să mă protejeze *(av)* pe mine, acela să îl protejeze *(av)* pe cel care vorbeşte *(vaktṛ)*! Să mă protejeze *(av)* pe mine, să îl protejeze *(av)* pe cel care vorbeşte *(vaktṛ)*, să îl protejeze *(av)* pe cel care vorbeşte *(vaktṛ)*!

Aum! Pace *(śānti)*! Pace! Pace!

Capitolul *(adhyāya)* I
[Criza religiozităţii vedice tradiţionale][1]

citro ha vai gāṅgyāyanir yakṣyamāṇa āruṇiṃ vavre / sa ha putraṃ śvetaketum prajighāya yājayeti / taṃ hābhyāgatam papraccha / gautamasya putrāsti saṃvṛtaṃ loke yasmin mā dhāsyasi anyatamo vādhvā tasya / mā loke dhāsyasīti / sa hovāca nāham etad veda / hantācāryaṃ pṛcchānīti / sa ha pitaram āsādya papraccha itīti mā prākṣīt katham pratibravaṇīti / sa hovāca aham apyetan na veda / sadasyeva vayaṃ

[1] Un episod similar apare în literatura upanişadelor, în *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, VI.2 (Bercea 1993, 101-103) şi *Chāndogya-Upaniṣad*, V.2.3 (Bercea 1993, 182-183), atâta doar că acolo războinicul/regele implicat se numeşte Jaivali Pravāhaṇa.

svādhyāyam adhītya harāmahe yan naḥ pare dadati / ehyubhau gamiṣyāva iti / sa ha samitpāṇiś citraṃ gāṅgyāyanim praticakrama / upāyānīti taṃ hovāca / brahmārho'si gautama yo na mānam upāgāḥ / ehi vyeva tvā jñapayiṣyāmīti //1//

I.1. Citra Gāṅgyāyani[2] l-a ales *(vṛ)* pe Āruṇi ca cel ce urma să efectueze un sacrificiu *(yakṣyamāṇa)*. El l-a trimis *(pra-ga)* pe fiul *(putra)* [său], Śvetaketu[3], [spunându-i]:

„Efectuează tu sacrificul *(yaj)*!"

Pe el, când a venit *(abhyāgata)*, [Citra] l-a întrebat *(praś)* astfel:

„[Tu] eşti fiul *(putra)* lui Gautama. [Există] în lume *(loka)* un [loc] ascuns *(saṃvṛta)* în care să mă aşezi *(dhā)* pe mine? Sau [există] în lume *(loka)* o altă *(anyatama)*[4] cale *(adhvān)* pe care să mă aşezi *(dhā)* [pe mine]?"[5]

El, [Śvetaketu], a spus *(vac)* astfel:

„Eu nu cunosc *(vid)* aceasta. Însă îl voi întreba *(praś)* pe învăţător *(ācārya)*."

Apropiindu-se *(ā-sad)* de tatăl *(pitṛ)* [său], el îl întrebă *(praś)*:

„[El] m-a întrebat *(praś)* [astfel]; cum *(kathaṃ)* să răspund *(prati-brū)*?"

[Tatăl] i-a spus *(vac)*:

„Nici eu nu ştiu *(vid)* acest [lucru]. Vom stăpâni *(hṛ)* [acea învăţătură] care ni se dă *(dā)* de către ceilalţi *(para)* numai studiind *(adhītya)* noi înşine

---

[2] „Gāṅgyāyani" – literal, „de-al lui Gāṅgya", „care ţine de Gāṅgya", „din neamul lui Gāṅgya".
Alte ediţii ale textului au „Gārgyāyaṇi" în loc de „Gāṅgyāyani" (cf. Hume 1921, 302; Muller 1879, 271; Olivelle 1998, 582).

[3] O discuţie asupra personajului Śvetaketu, în Black 2007, 38-40.

[4] *„Anyatama"* – termen ciudat, pare a fi superlativul absolut al adjectivului *„anya"* – „altul" (vezi şi Muller 1879, 273).

[5] Textul sanskrit al acestui pasaj este foarte confuz. Întrebarea pare totuşi să vizeze ceva „ascuns" *(saṃvṛta)*, ezoteric, o cale, o condiţie sau o învăţătură ascunsă, pe care cei doi sacerdoţi admit că nu o cunosc.
Muller 1879, 271 intrepretează ultima propoziţie a întrebării lui Citra Gāṅgyāyani astfel: „or is it the other way, and are you going to place me in the world to which it (the other way) leads?". O traducere aproximativ identică cu aceasta dau Hume 1921, 302; Radhakrishnan 1954, 753 şi Cowell 1861, 145. Olivelle, 1998, 327 dă o variantă încă şi mai diferită: „…or does it have another road? I fear that you will place me in a false world." Şi, de asemenea, della Casa 1976, 315: „Il mondo nel quale [mediante il sacrificio] mi porterai è senza uscita, oppure c'è qualche altra via da quello [dipartentesi]? Non condurmi in un mondo falso!".

(svādhyāya) în locuinţa *(sadas)* [lui Citra].[6] Vino *(i)*, să mergem *(gam)* amândoi [acolo]!"

El s-a întors *(prati-kram)* la Citra Gāṅgyāyani, cu combustibil în mână *(samitpāṇi)*[7], [întrebându-l] astfel:

„[Pot să] vin *(upa-ā-i)*[8] [ca discipol la tine]?"

[Citra] i-a spus *(vac)* lui:

„Îl meriţi *(arh)* pe Brahman, Gautama, [tu], cel care nu ţi-ai urmat *(upa-gā)* orgoliul *(māna)*.[9] Vino *(i)*, te voi face să cunoşti *(jñā)*!"

---

[6] Textul sanskrit al acestei propoziţii este uşor confuz iar sensul său încă şi mai confuz. Probabil că Āruṇi îi propune fiului său să ajungă, prin studiu individual *(svādhyāya)* efectuat în locuinţa învăţătorului, la acea cunoaştere care altfel pare să poată fi dobândită doar de la alţii, străini de casta sacerdotală (Olivelle 1998, 582). Textul conţine un greu de elucidat *„sadasi"*, forma de locativ a unei forme nominale *„sadas"*, tradus prin „în locuinţa". Termenul reprezintă, cel mai probabil, un derivat al rădăcinii *„sad"* – „a sta", la locativ.

De asemenea, propoziţia conţine o reduplicare semantică, *„vayaṃ svādhyāyam adhītya"* având, literal, sensul de „noi *(vayaṃ)*, studiind *(adhītya)* studiu individual *(svādhyāyam)*". Muller 1879, 273 şi Radhakrishnan 1954, 753, interpretează afirmaţia la fel ca noi.

Hume 1921, 302, interpretează *„pare"* ca având sensul de „cei superiori nouă" („our betters"), situaţie care îi conferă un sens clar afirmaţiei („Let us pursue Veda-study *(svādhyāya)* at [his] residence, and get what our betters give."). Cowell 1861, 145 merge încă şi mai departe şi traduce: „We will go to his house and read the Veda there and gain this knowledge from him; since others give to us (he too will not deny us)." Aproximativ în aceeaşi linie traduce şi della Casa 1976, 315: „Quindi, dopo aver condotto a termine lo studio, prenderemo nell'assemblea quello che gli altri hanno da darci". Olivelle 1998, 327, traduce pasajul foarte liber, ca „Within the very sacrificial arena let us, after we have performed our vedic recitation, receive what outsiders may give us".

[7] *„Samitpāṇi"* – idiom al cărui sens literal este acela de „cu război/conflict în mână". Procedura cerea ca, atunci când cineva vroia să intre ca discipol la un învăţător, aspirantul să vină cu daruri şi cu combustibil, care, ulterior, va fi folosit la aprinderea focului sacrificial.

[8] *„Upa-ā-i"* – literal, „a se apropia de". La fel ca în cazul cuvântului *upaniṣad*, ideea de discipolat este transmisă printr-o rădăcină al cărei sens de bază este cel de apropiere fizică.

[9] În relatările paralele din *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, VI.2 şi *Chāndogya-Upaniṣad*, V.2.3, apare un episod omis aici. Din orgoliu, Śvetaketu refuză să consimtă la a deveni discipolul unui *Kṣatriya*, doar tatăl său, Āruṇi, acceptând un astfel de statut. Această întâmplare ar justifica elogierea comportamentului modest al lui Āruṇi, de către Citra.

[Escatologia brahmană][10]

sa hovāca ye vai ke cāsmāl lokāt prayanti candramasam eva te sarve gacchanti / teṣām prāṇaiḥ pūrvapakṣa āpyāyate / tān aparapakṣeṇa prajanayati / etad vai svargasya lokasya dvāram yac candramās / tam yāḥ pratyāha tam atisṛjate / atha yo na pratyāhā tam iha vṛṣṭir bhūtvā varṣati / sa iha kīṭo vā pataṅgo vā matsyo vā śakunir vā siṃho vā varāho vā paraśvān vā śārdūlo vā puruṣo vā anyo vā teṣu teṣu sthāneṣu pratyājāyate yathākarma yathāvidyam / tam āgatam pṛcchati ko'sīti / taṃ pratibrūyāt / vicakṣaṇād ṛtavo reta ābhṛtam pañcadaśāt prasūtāt pitryāvataḥ / tam mā puṃsi kartaryerayadhvam puṃsā kartrā mātari māniṣiñca / sa jāya upajāyamāno dvādāśa trayodaśopamāso / dvādaśatrayodaśena pitrāsaṃ tadvide'ham pratitadvide'ham / tan ma ṛtavo'martya va ābharadhvaṃ / tena satyena tena tapasā ṛtur asmyārtavo'smi / ko'si / tvam asmīti / tam atisṛjate //2//

I.2. El a spus *(vac)*:

Aceia care pleacă *(pra-i)* din această lume *(loka)* se duc *(gam)* cu toţii *(sarva)* în Lună *(candramas)*.[11] [Luna] plină *(pūrva pakṣa)*[12] le întăreşte *(ā-pyā)* suflul *(prāṇa)*[13] iar cealaltă [Lună] *(apara pakṣa)*[14] îi face să se nască *(pra-jan)* [din nou]. Cu adevărat,

---

[10] Instruirea lui Āruṇi de către Citra începe printr-o expunere escatologică (soarta postumă a sufletului, conform Vedei, în Furer-Haimendorf 1953, 45-47; Bloomfield 1908, 252-257; destinul postum în mentalitatea populară indiană, inclusiv la populaţiile tribale, în Furer-Haimendorf 1953, 40-44, 48; escatologia upanişadelor, în Oldenberg 1991, 15-17, 63-66).

[11] Luna este închipuită aici drept „poarta" *(dvāra)* către una dintre cele două posibile căi postume: calea zeilor *(devayāna)* sau calea taţilor *(pitṛyāna)*. Criteriul de diferenţiere este dat de condiţia soteriologică a fiecărui suflet, de faptul dacă a reuşit sau nu să acceadă la cunoaşterea de sine. Aceia care au ajuns la această cunoaştere şi s-au recunoscut ca fiind una cu întregul Univers, cu realitatea absolută, merg către disoluţia finală în absolut, pe când ceilalţi vor continua transmigraţia (o discuţie asupra rolului escatologic al Lunii, în Deussen 1994, 211-213; comparaţie între funcţia escatologică a Lunii şi cea a lui Cerber, în Bloomfield 1904, 531-532).

[12] *„Pūrva pakṣa"* – literal, „forma/partea plină".

[13] Întărirea suflului se referă, probabil, la faptul că cei ce au obţinut cunoaşterea de sine şi astfel s-au recunoscut ca fiind identici cu Brahman (identificat, în acest text, cu suflul, cu principiul vitalităţii cosmic-biologice), odată ajunşi pe Lună, nu se mai întorc pe Pământ, ci îşi desăvârşesc această identitate cu suflul (*„teṣām prāṇaiḥ … āpyāyate"* – „suflul lor … este întărit") prin disoluţia ultimă în suflu, în vitalitatea universală (disoluţia în realitatea absolută, cu pierderea identităţii proprii, în Bodewitz 2001, 294-295).

[14] *„Apara pakṣa"* – literal, „cealaltă parte/formă".

[Luna] este poarta *(dvāra)* către lumea *(loka)* paradisului *(svarga)*. Aceluia care răspunde *(prati-brū)* Lunii *(candramas)*, aceluia [ea] îi dă drumul *(ati-srj)*.

În continuare, acela care nu răspunde *(prati-ah)*, acela, devenind *(bhūtvā)* ploaie *(vṛṣṭi)*, este vărsat *(vṛṣ)* aici *(iha)*, [pe Pământ]. Aici *(iha)*, el [renaşte] fie ca vierme *(kīṭa)*, fie ca pasăre *(pataṅga)*, fie ca peşte *(matsya)*, fie ca insectă *(śakuni)*, fie ca leu *(siṃha)*, fie ca porc mistreţ *(varāha)*, fie ca şarpe *(paraśvan)*, fie ca tigru *(śārdūla)*, fie ca om *(puruṣa)*, fie ca altceva *(anya)*. Renaşte *(prati-ā-jan)* în orice condiţie *(sthāna)*, în conformitate *(yathā)* cu faptele *(karma)* [sale], în conformitate *(yathā)* cu cunoaşterea *(vidyā)* [sa].

Ajuns *(āgata)* [în Lună], el este întrebat *(praś)* astfel:

„Cine *(kaḥ)* eşti *(as)* tu?”

[El] trebuie să-i răspundă *(prati-brū)*:[15]

„Anotimpurile *(ṛtu)* [16] au produs *(ābhṛta)* sămânţa *(retas)* din cel cu discernământ *(vicakṣaṇa)*, din cele cincisprezece origini *(prasūta)* ale taţilor *(pitṛ)*. M-au aşezat *(īr)* într-un bărbat *(puṃs)* viril *(kartṛ)*[17] şi, prin [acest] bărbat *(puṃs)* viril *(kartṛ)*, m-au turnat *(ni-sic)* într-o mamă *(mātṛ)*. Cele douăsprezece-treisprezece luni *(upamāsa)* m-au născut *(jāya)* născându-mă din nou *(upajāyamāna)*, printr-un tată *(pitṛ)*, prin cele douăsprezece-treisprezece [luni].[18]

---

[15] Pasajele care urmează reprezintă citate din literatura vedică, redactate în idiomul vedic, destul de confuz în multe porţiuni. Nici sensul lor nu este foarte clar; par să reprezinte un discurs metafizic-cosmologic de sorginte vedică, care pune la originea existenţei umane ordinea cosmică întruchipată de anotimpuri *(ṛtu)*, de succesiunea şi regularitatea lor. Cunoaşterea acestei ordini cosmice este investită cu anumite conotaţii soteriologice, reprezentând calea către accederea la nemurire *(amartya)*, către identificarea şi dizolvarea în ordinea cosmică.

[16] Anotimpurile *(ṛtu)* făceau obiectul cultului vedic, ele sugerând ciclicitatea, regularitatea, ordinea cosmică *(ṛta)*. „Anotimpul” *(ṛtu)*, „ordinea/corectitudinea” *(ṛta)* cosmică reprezintă anticipări vedice ale unor concepte ulterioare din brahmanism, cum ar fi *„dharma”* sau chiar *„brahman”*. Modul în care acest pasaj discută despre „anotimp” sugerează un anumit rol principial conferit acestuia (ordinea cosmică *(ṛta)*, în religia vedică, în Gonda 1985, 442-443; Bloomfield 1908, 125-129; comparaţie între legea cosmică brahmană *(dharma)* şi Tao sau legea naturală din creştinism, în Vail 2002, 390).

[17] *„Kartṛ”* – literal, „agent”, „activ”, „actant”.

[18] Paragraful este foarte obscur, reprezentând, cel mai probabil, un citat din literatura vedică. Pare să se indice faptul că anotimpurile *(ṛtu)* şi anul (sugerat de cele doisprezece-treisprezece luni), în calitatea lor de principiu general al ordinii cosmice, respectiv de

Eu le cunosc *(vid)* pe acestea *(tad)*, eu le cunosc *(vid)* pe cele opuse acestora *(pratitad)*.[19]

---

unitate de bază a ciclicităţii cosmice, sunt totodată responsabile de apariţia fiinţei umane, aceasta reprezentând astfel o instanţiere a ordinii universale.

Deşi majoritatea traducătorilor moderni au evitat să considere anul drept subiect al celei de-a doua propoziţii, am optat pentru o astfel de traducere atât din raţiuni gramaticale (sintagma *„dvādāśa trayodaśopamāso”* – „doisprezece-treisprezece luni” este la nominativ) cât şi din considerente semantice, anterior anotimpul *(ṛtu)* fiind subiectul discursului. Pentru o discuţie asupra sintagmei, vezi Olivelle 1998, 583.

Traducerile contemporane variază mult în redarea acestui pasaj: „From the far-shining, O ye seasons, has semen been gathered,/ From the fifteenfold produced, from the realm of the fathers./ As such send ye me in a man as an agent. / With the man as an agent in a mother infuse me. So am I born, being born forth as the twelfth or thirteenth succeeding month, by means of a twelve- or thirteen-fold father.”(Hume 1921, 303); „From the wise moon, who orders the seasons, when it is born consisting of fifteen parts, from the moon who is the home of our ancestors, the seed was brought. This seed, even me, they gathered up in an active man, and through an active man they brought me to a mother. Then I, growing up to be born, a being living by months, whether twelve or thirteen, was together with my father, who also lived by (years of) twelve or thirteen month...” (Muller 1879, 274-275); „The semen, O Seasons, is gathered, / from the radiant one, / from the one with fifteen parts, / from the one who is born, / from the one linked to the fathers. / Then you sent me into a man, the agent; and, through that man as the agent, / you poured me into a mother / Here I am born, given birth to as an addition, / as the thirteenth, the added month, / by a father of twelve parts.” (Olivelle 1998, 327-329); „Seed was collected from the wise season-ordaining moon, the ruler of the bright and dark fortnights, the home of the ancestors, itself produced from the daily oblations, - that seed, even me, the deities placed in a man, by that man they placed it in a woman, - from her I was born, in mortal birth, of twelve months, of thirteen months, identical with the year, - I was united to a father of twelve and thirteen months, ...” (Cowell 1861, 146); „From the far-shining, O ye Seasons, the seed was gathered, produced from the fifteenfold from the home of the fathers (the ancestors) sent me in a man as an agent and with a man as an agent, placed me in a mother. So was I born, being born in the twelfth or thirteenth month united to a father of twelve or thirteen months;” (Radhakrishnan 1954, 754-755). „O stagioni, dalla [luna] brillante, che ha quindici parti, che nasce [periodicamente], che è la sede dei Mani, il seme [mio] è stato generato. E ora inviatemi in un progenitore maschio, per mezzo d’un progenitore maschio versatemi in una madre. Io nasco in aggiunta come il tredicesimo, come il mese intercalare, insieme con il padre dalle dodici parti.” (della Casa 1976, 316).

[19] *„Tadvide’ham pratitadvide’ham”* – frază dificilă, compusă din sintagma *„tadvide’ham”* – „eu cunosc aceasta” şi aceeaşi sintagmă, însă cu *„prati”* – „împotriva”, „contra”, „opus” în faţă. Majoritatea interpreţilor contemporani au considerat că fraza afirmă posibilitatea ca un om fie să cunoască cele afirmate anterior fie să nu le cunoască (Muller 1879, 275; Cowell 1861, 146). Alţi traducători au redat fraza într-un mod asemănător cu traducerea noastră, care permite şi interpretarea menţionată anterior, însă fără a o impune (Hume 1921, 303; Radhakrishnan 1954, 755). Există şi variante mult diferite de traducere, cum ar fi cea a lui Olivelle 1998, 329 – „I recognize it. I understand it” sau cea a lui della Casa 1976, 316 – „Questo io so, questo io conosco bene”.

[Voi], anotimpurilor *(ṛtu)*, purtaţi-mă *(ā-bhṛ)* spre nemurire *(amartya)* prin mijlocirea acestui adevăr *(satya)*, prin mijlocirea acestei asceze *(tapas)*. [Eu] sunt anotimpul *(ṛtu)*, sunt cel apropiat anotimpurilor *(ā-ṛtu)*[20]."

„Cine eşti *(as)* [tu]?"

„Sunt [cine eşti] şi tu *(tvam asmi)*"- astfel [răspunde el].

[Atunci], el este eliberat *(ati-srj)*.

[Disoluţia în Brahman descrisă metaforic ca intrare în „lumea lui Brahman" *(brahmaloka)*]

sa etaṃ devayānam panthānam āpadyāgnilokam āgacchati / sa vāyulokam / sa varuṇalokam / sa indralokam / sa prajāpatilokam / sa brahmalokam / tasya ha vā etasya lokasyāro hrado / muhūrtā yeṣṭihā / vijarā nadīlyo vṛkṣaḥ / sālajyam saṃsthānam / aparājitam āyatanam / indraprajāpatī dvāragopau / vibhu pramitam / vicakṣaṇāsandyamitaujaḥ paryaṅkaḥ / priyā ca mānasī / pratirūpā ca cākṣuṣī / puṣpāṇyādāyāvayato vai ca jagānyambās'cāmbāyavīś cāpsaraso'mbayā nadyaḥ / tam itthaṃvid āgacchati / tam brahmā hābhidhāvataḥ / mama yaśasā vijarām vā ayaṃ nadīm prāpan na vā ayaṃ jarayiṣyatīti //3//

I.3. El, intrând *(āpadya)* pe această cale *(panthāna)* ce conduce la zei *(devayāna)*, ajunge *(ā-gam)* în lumea *(loka)* lui Agni, în lumea *(loka)* lui Vāyu, în lumea *(loka)* lui Varuṇa, în lumea *(loka)* lui Indra, în lumea *(loka)* lui Prajāpati, în lumea *(loka)* lui Brahman. Acestei lumi *(loka)* îi aparţin lacul *(hrada)* Āra, momentele *(muhūrta)* Yeṣṭiha, râul *(nadī)* Vijarā, copacul *(vṛkṣa)* Ilya, aşezarea *(saṃsthāna)* Sālajya, locul *(āyatana)* Aparājita, cei doi paznici *(gopa)* ai porţii *(dvāra)* - Indra şi Prajāpati, sala *(pramita)* Vibhu, tronul *(āsandī)* Vicakṣaṇa, patul *(paryaṅka)* Amitaujas, îndrăgita *(priya)* Mānasī şi perechea *(pratirūpa)* ei,

[20] *„Ā-ṛtu"* – literal, „către anotimp", „asociat anotimpului", sintagmă greu de echivalat în română. Olivelle 1998, 329 traduce *„ārtu"* prin „offspring of the season"; Muller 1879, 276 prin „child of the seasons"; Radhakrishnan 1954, 755 şi Hume 1921, 304 traduc prin „connected with the seasons"; Cowell 1861, 146 optează pentru „dependent on time"; della Casa 1976, 316 traduce prin „figlio delle stagioni".

Cakṣuṣī, purtând *(ā-dā)* flori *(puṣpa)*.[21] [Ele] au întreţesut *(ā-vā)* lumile *(jagat)*, mamele *(ambā)*, doicile *(ambāyavī)*, zânele *(apsaras)* şi izvoarele *(ambā)* râurilor *(nadī)*[22]. La acestea vine *(ā-gam)* cel care cunoaşte *(vid)* astfel *(itthaṃ)*. Către el aleargă *(abhi-dhāv)* Brahman [vorbindu-i] astfel:

„Datorită gloriei *(yaśas)* mele acesta a ajuns *(pra-āp)* la râul *(nadī)* Vijarā. El nu va mai îmbătrâni *(jṝ)*."

tam pañcaśatānyapsarasām pratiyanti śatam phalahastāḥ śatam āñjanahastāḥ śataṃ mālyahastāḥ śataṃ vāsohastāḥ śataṃ cūrṇahastāḥ / taṃ brahmālaṅkāreṇālaṅkurvanti / sa brahmālaṅkāreṇālaṅkṛto brahmavidvān brahmābhipraiti / sa āgacchatyāraṃ hradam / taṃ manasātyeti / tam ṛtvā samprativido majjanti / sa āgacchati muhūrtān yeṣṭihān / te'smād apadravanti / sa āgacchati vijarāṃ nadīṃ / tāṃ manasaivātyeti / tatsukṛtaduṣkṛte dhunute vā / tasya priyā jñātayaḥ sukṛtam upayantyapriyā duṣkṛtam / tad yathā rathena dhāvayan rathacakre paryavekṣetaivam ahorātre paryavekṣetaivam sukṛtaduṣkṛte sarvāṇi ca dvandvāni / sa eṣa visukṛto viduṣkṛto brahmavidvān brahmaivābhipraiti //4//

I.4. Cinci sute *(śata)* de zâne *(apsaras)*[23] se îndreaptă *(prati-i)* către el, o sută *(śata)* [având] fructe *(phala)* în mâini *(hasta)*, o sută *(śata)* [având] uleiuri *(āñjana)* în mâini *(hasta)*, o sută *(śata)* [având] ghirlande *(mālya)* în mâini *(hasta)*, o sută *(śata)*

[21] Numele componentelor lumii lui Brahman au, în câteva cazuri, o semnificaţie destul de sugestivă; astfel, „Yeṣṭiha" înseamnă „rapid", „care se mişcă repede", numele fiind relevant pentru nişte unităţi temporale. „Vijarā" înseamnă „lipsit de bătrâneţe/decădere", ideea avută în vedere fiind probabil aceea că este un râu veşnic curgător, care nu seacă niciodată, fapt destul de ieşit din comun într-o ţară cu perioade lungi de secetă severă. Unii interpreţi consideră că numele lacului Āra, care împiedică accesul la lumea lui Brahman, ar deriva de la substantivul *„ari"* – „duşman", „inamic", lacul simbolizând experienţele ce ocultează cunoaşterea lui Brahman (Muller 1879, 275; Olivelle 1998, 583; Cowell 1861, 147; Radhakrishnan 1954, 756). Locul Aparājita este un loc „de necucerit de către altcineva" *(aparājita)*. „Vibhu" înseamnă „larg", „extins", nume care sugerează magnitudine. Numele tronului Vicakṣaṇa se traduce prin „cunoaştere", „discernământ". Patul nu este atât un loc de recuperare, de refacere, ci, prin numele său evocă ideea de „energie/vitalitate nelimitată/nemăsurată" (*„amitaujas"*). Numele „Mānasī" şi „Cakṣuṣī" sunt derivate feminine de la termenii *„manas"* („minte") şi *„cakṣus"* („ochi").

[22] *„Ambayā nadyaḥ"* – literal, „mamele râurilor".

[23] *„Apsaras"* – fiinţe mitologice feminine, localizate atât pe pământ, în preajma apelor, cât şi în diferitele lumi paradisiace acceptate de brahmanism (Pike 1872, 593).

[având] pânzeturi *(vāsa)* în mâini *(hasta)*, o sută *(śata)* [având] pudre *(cūrṇa)* în mâini *(hasta)*. [Ele] îl împodobesc *(alaṅ-kṛ)* cu podoabele *(alaṅkāra)* lui Brahman.

El, cunoscătorul *(vidvas)* lui Brahman, fiind împodobit *(alaṅkṛta)* cu podoabele *(alaṅkāra)* lui Brahman, înaintează *(abhi-pra-i)* către Brahman.

Ajunge *(ā-gam)* la lacul *(hrada)* Āra şi îl traversează *(ati-i)* cu ajutorul minţii *(manas)*. Ajungând *(itvā)* la el, cei a căror cunoaştere este dual㠠*(saṃprativid)*[24] se scufundă *(majj)*.

Ajunge *(ā-gam)* la momentele *(muhūrta)* Yeșțiha şi ele se îndepărtează de el zburând *(apa-dru)*.

El ajunge *(ā-gam)* la râul *(nadī)* Vijarā şi îl traversează *(ati-i)* cu mintea *(manas)*.

El îşi scutură *(dhū)* atât faptele sale bune *(sukṛta)* cât şi pe cele rele *(duṣkṛta)*. Semenii *(jñāti)*[25] care-i sunt dragi *(priya)* urmează *(upa-i)* faptele [sale] bune *(sukṛta)*; cei care nu-i sunt dragi *(apriya)* [urmează] faptele [sale] rele *(duṣkṛta)*.

Aşa cum *(yathā)* cel care merge *(dhāv)* cu carul *(ratha)* priveşte *(pari-ava-īkṣ)* cele două roţi *(cakra)* ale carului *(ratha)*, tot astfel priveşte *(pari-ava-īkṣ)* [el] ziua şi noaptea *(ahorātra)*, faptele bune *(sukṛta)* şi faptele rele *(duṣkṛta)* şi toate *(sarva)* [celelalte] dualităţi *(dvandva)*.

El, cunoscătorul *(vidvas)* lui Brahman, eliberat atât de faptele bune *(visukṛta)* cât şi de cele rele *(viduṣkṛta)*[26], se îndreaptă *(abhi-pra-i)* înspre Brahman.

sa āgacchatīlyaṃ vṛkṣam / taṃ brahmagandhaḥ praviśati / sa āgacchati sālajyam saṃsthānam / taṃ brahmarasaḥ praviśati / sa āgacchatyaparājitam āyatanam / tam brahmatejaḥ praviśati / sa āgacchati indraprajāpato dvāragopau tāvasmād apadravataḥ / sa āgacchati vibhupramitam / taṃ brahmayaśaḥ praviśati / sa āgacchati vicakṣaṇām āsandīm bṛhadrathantare sāmanī pūrvau pādau śyaitanaudhase cāparau pādau / vairūpavairāje anūcye / śākvararaivate tiraścī / sā prajñā / prajñayā hi vipaśyati / sa āgacchatyamitaujasaṃ paryaṅkam / sa prāṇas tasya bhūtañ ca bhaviṣyac ca

[24] *„Saṃprativid"* – literal, „a cunoaşte *(vid)* laolaltă *(saṃ)* contrariile *(prati)*".
[25] *„Jñāti"* – literal, „comunitatea", „anturajul", „cunoştinţele", „clanul familial".
[26] *„Visukṛto viduṣkṛto"* – literal, „lipsit atât de faptele bune cât şi de cele rele" (relaţia dintre eliberare şi moralitate, în Gelblum 1965, 312-315; non-aplicabilitatea sistemelor morale celor eliberaţi, condiţia meta-etică a unui eliberat, în Vail 2002, 374, 380, 389, 391-392; Sircar 1933, 101-104).

pūrvau pādau / śrīś cerā cāparau / bhadrayajñāyajñīye śīrṣaṇye / bṛhadrathantare anūcye / ṛcaś ca sāmāni ca prācīnātānāni / yajūṃṣi tiraścīnāni somāṃśava upastaraṇam / udgītho'paraśca yaḥ śrīr upabarhaṇam / tasmin brahmāste / tam itthaṃvit pādenaivāgra ārohati / tam brahmā pṛcchati ko'sīti / tam pratibrūyāt //5//

I.5. El ajunge *(ā-gam)* la copacul *(vṛkṣa)* Ilya şi mireasma *(gandha)* lui Brahman intră *(pra-viś)* în el.

El ajunge *(ā-gam)* la aşezarea *(saṃsthāna)* Sālajya şi savoarea *(rasa)* lui Brahman intră *(pra-viś)* în el.

El ajunge *(ā-gam)* la locul *(āyatana)* Aparājita şi strălucirea *(tejas)* lui Brahman intră *(pra-viś)* în el.

El ajunge *(ā-gam)* la cei doi paznici *(gopa)* ai porţii *(dvāra)*, Indra şi Prajāpati, şi ei se îndepărtează de el zburând *(apa-dru)*.

El ajunge *(ā-gam)* la sala *(pramita)* Vibhu şi gloria *(yaśas)* lui Brahman intră *(pra-viś)* în el.

El ajunge *(ā-gam)* la tronul *(āsandī)* Vicakṣaṇa.

Cânturile *(sāman)* „Bṛhad“ şi „Rathantara“ sunt picioarele *(pāda)* din faţă *(pūrva)* [ale acestuia]. „Śyaita“ şi „Naudhasa“[27] sunt celelalte *(apara)* picioare *(pāda)*. „Vairūpa“ şi „Vairāja“ sunt coatele *(anūcya)* lui. „Śākvara“ şi „Raivata“ sunt diagonalele *(tiraścīna)* lui.

El [devine] conştiinţă *(prajñā)*; prin conştiinţă *(prajñā)*, [el] discerne *(vi-dṛś)*.

El ajunge *(ā-gam)* la patul *(paryaṅka)* Amitaujas. Acesta este suflul *(prāṇa)*. Cele ce sunt *(bhūta)* şi cele ce vor fi *(bhaviṣya)* sunt picioarele *(pāda)* [sale] din faţă *(pūrva)*. Bogăţia *(śrī)* şi desfătarea *(irā)*[28] sunt celelalte *(apara)* [picioare]. „Bhadra“ şi „Yajñāyajñīya“ sunt capetele *(śīrśa)* [sale]. „Bṛhad“ şi „Rathantara“ sunt coatele *(anūcya)* [sale]. Imnurile *(ṛc)* şi cânturile *(sāman)* sunt corzile *(ātāna)* din spate *(prācīna)*. Formulele sacrificiale *(yajus)* sunt diagonalele *(tiraścīna)*. Razele *(aṃśu)* Lunii

[27] „Bṛhad“, „Rathantara“, „Śyaita“, „Naudhasa”, „Vairūpa“, „Vairāja“, „Śākvara“, „Raivata“, „Bhadra“, „Yajñāyajñīya“ reprezintă cânturi din *Sāma-Veda*, care îşi găsesc o utilitate liturgică în cadrul sacrificiului Somei (Olivelle 1998, 585).
Descrierea tronului *(āsandī)* şi a patului *(paryaṅka)* lui Brahman pare să fie preluată din *Atharva-Veda*, XV.3.3-9. O descriere similară figurează şi în *Aitareya-Brāhmaṇa*, VIII.12 (cf. Hume 1921, 305; Olivelle 1998, 585).

[28] *„Irā”* - literal, „hrana”, „băutura”.

(soma) sunt aşternutul *(upastaraṇa)*. Udgītha este celălalt *(apara)* [aşternut], iar bogăţia *(śrī)* este perna *(upabarhaṇa)*. Pe acest [pat] stă *(ās)* Brahman. Cel care cunoaşte *(vid)* astfel se ridică *(ā-ruh)* pe un singur *(eva)* picior *(pāda)*[29] până la [acest] vârf *(agra)*.

Pe el, Brahman îl întreabă *(praś)* astfel: „Cine *(ka)* eşti *(as)* [tu]?“ El trebuie să răspundă *(prati-brū)*:

ṛtur asmyārtavo'smyākāśād yoneḥ sambhūto bhāryāyai retaḥ / saṃvatsarasya tejo bhūtasya bhūtasyātmā / bhūtasya bhūtasya tvam ātmāsi / yas tvam asi so'ham asmi / tam āha ko'ham asmīti / satyam iti brūyāt / kiṃ tad yat satyam iti / yad anyad devebhyaś ca prāṇebhyaś ca tat sad / atha yad devāś ca prāṇāś ca tat tyam / tad etayā vācābhivyāhriyate satyam iti / etāvad idaṃ sarvam idam sarvam asītyevainaṃ tad āha / tad etacchlokenābhyuktam //6//

I.6. „[Eu] sunt anotimpul *(ṛtu)*, sunt cel apropiat anotimpurilor *(ā-ṛtu)*. Din spaţiu *(ākāśa)*, [care este] sursa *(yoni)*, s-a produs *(sambhūta)* sămânţa *(retas)* pentru femeie *(bhāryā)*, strălucirea *(tejas)* anului *(saṃvatsara)*, Sinele *(ātman)* fiecărei fiinţe *(bhūta)*.[30] Sinele *(ātman)* fiinţelor *(bhūta)* eşti *(as)* tu. Ce eşti *(as)* tu, sunt *(as)* şi eu.”

---

[29] *„Pādenaiva” – „pādena-eva”*, compus alcătuit din instrumentativul singular al substantivului *„pāda”* – „picior” şi adverbul de întărire *„eva”*. Deşi sanskrita poate folosi adeseori singularul şi atunci când este vorba de o pluralitate de obiecte, atât faptul că, atunci când este vorba despre obiecte-cuplu, cum ar fi mâinile sau picioarele, se face apel frecvent la dual cât şi folosirea adverbului de întărire *„eva”* în asociere cu singularul ne-au determinat să considerăm că în acest pasaj se are în vedere tocmai ridicarea pe un singur picior către patul lui Brahman. De altfel, interpretarea este în consens cu cea dată de majoritatea interpreţilor moderni ai textului (Hume 1921, 305; Muller 1879, 278; Olivelle 1998, 331; Cowell 1861, 149; Radhakrishnan 1954, 758). Sunt de găsit şi alte interpretări: „ascendendovi dalla parte anteriore” (della Casa 1976, 318).

[30] Porţiune foarte confuză, atât din punct de vedere gramatical cât şi semantic. Traducerile moderne variază destul de mult: „I am a season. I am connected with the seasons. From space as a womb I am produced as the semen for a wife, as the brilliance of the year, as the soul of every single being.” (Hume 1921, 306); „I am (like) a season, and the child of the seasons, sprung from the womb of endless space, from the light (from the luminous Brahman). The light, the origin of the year, which is the past, which is the present, which is all living things, and all elements, is the Self.” (Muller 1879, 278); „I am the season! I am the offspring of the season. I was born from the womb of space as the semen for the wife, as the radiance of the year, as the self of every being!” (Olivelle 1998, 331); „I am time, I am what is in time; I am born from the womb of space, from the (self-manifesting) light of Brahma; the seed of the year, the splendour of the past and the cause, the soul of all that is

[Brahman] i-a spus *(ah)* astfel:

„Cine sunt *(as)* eu?"

[El] trebuie să spună *(brū)* astfel:

„Realitatea *(satya)*."

„Ce este aceea realitate *(satya)*?"

„Ceea ce este diferit *(anya)* de simţuri *(deva)*[31] şi de sufluri *(prāṇa)* este *Sat*; în continuare, ceea ce sunt simţurile *(deva)* şi suflurile *(prāṇa)* este *Tya*. Prin acest cuvânt *(vāc)*, adică "realitate" *(satya)*, sunt desemnate *(abhi-vi-ā-hṛ)* toate *(sarva)* acestea[32]. [Tu] eşti *(as)* totul *(sarva)*!"

Astfel a vorbit *(ah)* el. Aceasta este afirmată *(abhyukta)* într-o strofă *(śloka)*.

[Brahman ca subiect absolut][33]

yajūdaraḥ sāmaśirā asāv ṛṅmūrtir avyayaḥ / sa brahmeti sa vijñeya ṛṣir brahmamayo mahān / iti / tam āha / kena me pauṃsyāni nāmānyāpnotīti / prāṇeneti brūyāt / kena napuṃsakānīti / manaseti / kena strīnāmānīti / vāceti / kena gandhānīti / prāṇeneti / kena rūpāṇīti / cakṣuṣeti / kena śabdān iti / śrotreṇeti / kenānnarasān iti / jihvayeti / kena karmāṇīti / hastābhyām iti / kena sukhaduḥ khe iti / śarīreṇeti / kenānandaṃ ratim prajātim iti / upastheneti / kenetyā iti / pādābhyām iti / kena dhiyo vijñātavyaṃ kāmān iti / prajñayaiveti brūyāt / tam āha āpo vai khalu me loko'yam te'sāv iti / sā yā brahmaṇo jitir yā vyaṣṭis taṃ jitiṃ jayati tāṃ vyaṣṭiṃ vyaśnute ya evaṃ veda ya evaṃ veda //7//

---

sensibile and insensible, and of the five elements." (Cowell 1861, 149); „I am season, I am connected with the seasons. From space as the source I am produced as the seed for a wife, as the light of the year, as the self of every single being." (Radhakrishnan 1954, 759); „Io sono stagione, discendente delle stagioni, ho avuto come matrice l'etere, sono sperma per la moglie, sono lo splendore dell'anno, sono l'intima natura d'ogni creatura." (della Casa 1976, 318).

[31] Pentru folosirea cuvântului *„deva"* – „simţ" cu referinţă la facultăţile senzoriale, vezi nota la II.12.

[32] Este o etimologie fantezistă, cuvântul *„satya"* provenind de la *„sat"* (existent, existenţă) şi sufixul *„ya"*, care abstractizează.

Vezi şi *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, II.3.1 (Bercea 1993, 49, 127-128) şi *Taittirīya-Upaniṣad*, II.vi.1.

[33] Pasajul anticipează idealismul absolut ce va fi expus ulterior în text, arătând cum întregul Univers manifestat este reductibil la facultăţile experienţei; în felul acesta, totul reprezintă experienţă avându-l pe Brahman, realitatea absolut, drept subiect.

I.7. „Marele *(mahāt)* vizionar *(ṛṣi)*, având natura *(maya)* lui Brahman[34], al cărui stomac *(udara)* sunt formulele sacrificiale *(yajus)*, al cărui cap *(śira)* sunt cânturile *(sāman)*, al cărui trunchi *(mūrti)* sunt imnurile *(ṛc)*, care este neschimbător *(avyaya)*, trebuie cunoscut *(vijñeya)* ca fiind Brahman." - astfel [se spune].

[Brahman] i-a spus *(ah)* lui:

„Prin intermediul cui sunt obţinute *(āp)* numele *(nāman)* mele masculine *(pauṃsya)*?"

[El] trebuie să spună *(brū)*:

„Prin intermediul suflului *(prāṇa)*."

„Prin intermediul cui, [numele mele] neutre *(napuṃsaka)*[35]?"

„Prin intermediul minţii *(manas)*."

„Prin intermediul cui, numele *(nāman)* feminine *(strī)*?"

„Prin intermediul vocii *(vāc)*."[36]

„Prin intermediul cui, mirosurile *(gandha)*?"

„Prin intermediul suflului *(prāṇa)*."

„Prin intermediul cui, formele *(rūpa)*?"

„Prin intermediul ochiului *(cakṣus)*."

„Prin intermediul cui, sunetele *(śabda)*?"

„Prin intermediul urechii *(śrotra)*."

„Prin intermediul cui, gustul *(rasa)* hranei *(anna)*?"

„Prin intermediul limbii *(jihvā)*."

„Prin intermediul cui, faptele *(karma)*?"

„Prin intermediul celor două mâini *(hasta)*."

„Prin intermediul cui, plăcerea *(sukha)* şi durerea *(duḥkha)*?"

---

[34] *„Brahmamaya"* – literal, „ce constă din Brahman".

[35] *„Napuṃsaka"* – literal, „non-masculin". Termen folosit pentru desemnarea unui bărbat impotent sau a eunucilor.

[36] Asocierea numelor masculine cu suflul *(prāṇa)*, a celor neutre cu mintea *(manas)* şi a celor feminine cu vocea *(vāc)* ar putea avea la bază genul gramatical al cuvintelor care desemnează instrumentul prin care sunt obţinute numele respective: *„prāṇa"* are genul masculin, *„manas"* neutru iar *„vāc"* feminin (Olivelle 1998, 586; Cowell 1861, 150; o discuţie cu privire la atribuirea genului gramatical diferitelor activităţi şi funcţii umane, în Hammett 1938, 70).

„Prin intermediul corpului *(śarīra)*."

„Prin intermediul cui, beatitudinea *(ānanda)*, plăcerea *(rati)* şi procreaţia *(prajāti)*?"

„Prin intermediul organului genital *(upastha)*."

„Prin intermediul cui, mişcarea *(ityā)*?"

„Prin intermediul celor două picioare *(pāda)*."

„Prin intermediul cui, gândul *(dhī)*, ceea ce trebuie cunoscut *(vijñātavya)* şi dorinţele *(kāma)*?"

„Prin intermediul conştiinţei *(prajñā)*." – astfel trebuie el să răspundă *(brū)*.

Lui, [Brahman] i-a spus *(ah)*:

„Apa *(āpas)*, cu adevărat, este lumea *(loka)* mea[37]. Aceea este şi [lumea] ta.

Acele victorii *(jiti)*, acele reuşite *(vyaṣṭi)* ale lui Brahman, acele victorii *(jiti)* pe care [el] le reputează *(ji)*, pe acele reuşite *(vyaṣṭi)* le obţine *(vi-aś)*[38] acela care cunoaşte *(vid)* astfel *(evaṃ)*, acela care cunoaşte *(vid)* astfel *(evaṃ)*[39]."

// iti prathamo'dhyāyaḥ //

Acesta a fost primul capitol *(adhyāya)*.

[37] În unele scheme cosmogonice brahmane, apa apare drept elementul primordial al Universului, din care toate iau naştere. De aceea, atunci când vorbeşte despre Univers, Brahman foloseşte termenul generic „apa" (primordialitatea apei în apariţia Universului, în Deussen 1994, 141-142; Hajime 1955, 95).

[38] Atât sintagma *„taṃ jitiṃ jayati"* cât şi *„tāṃ vyaṣṭiṃ vyaśnute"* conţin o anumită reduplicare semantică, aceeaşi rădăcină (*ji*, respectiv *vi-aś*) apărând de două ori, o dată sub formă verbală finită (*jayati* – literal, „câştigă", respectiv *vyaśnute* – literal, „obţine", „reuşeşte") şi o dată sub formă participial-nominală (*jiti*, *vyaṣṭi*).

[39] Reduplicarea cuvintelor finale la sfârşitul unui capitol este un procedeu stilistic frecvent întâlnit în literatura sanskrită.

Capitolul *(adhyāya)* II
[Suflul vital *(prāṇa)* ca principiu universal şi subordonarea/reductibilitatea tuturor experienţelor la suflu][40]

prāṇo brahmeti ha smāha kauṣītakiḥ /tasya ha vā etasya prāṇasya brahmaṇo mano dūtam / cakṣur goptṛ / śrotraṃ saṃśrāvayitṛ / vāk pariveṣṭrī sa yo ha vā etasya prāṇasya brahmaṇo mano dūtam veda dūtavān bhavati / yaś cakṣur goptṛ goptṛmān bhavati / yaḥ śrotraṃ saṃśrāvayitṛ saṃśrāvayitṛmān bhavati / yo vācaṃ pariveṣṭrīm pariveṣṭrīmān bhavati / tasmai vā etasmai prāṇāya brahmaṇa etāḥ sarvā devatā ayācamānāya baliṃ haranti / evaṃ haivāsmai sarvāṇi bhūtānyayācamānāyaiva baliṃ haranti ya evaṃ veda / tasyopaniṣan na yāced iti / tad yathā grāmaṃ bhikṣitvā'labdhvopaviśen nāham ato dattam aśnīyām iti / ta evainaṃ upamantrayante ye purastāt pratyācakṣīran / eṣa dharmo'yācato bhavati / annadās tvevainam upamantrayante dadāma ta iti //1//

II.1. „Suflul *(prāṇa)* este Brahman“ – astfel, cu adevărat, a afirmat *(ah)* Kauṣītaki.

Mesagerul *(dūta)* acestui suflu *(prāṇa)*, [adică mesagerul] lui Brahman, este mintea *(manas)*; ochiul *(cakṣus)* este protectorul *(goptṛ)* [său]; urechea *(śrotra)* este informatorul *(saṃśrāvayitṛ)* [său]; vocea *(vāc)* este cea care-l hrăneşte *(pariveṣṭṛ)*.

Acela care ştie *(vid)* că mintea *(manas)* este mesagerul *(dūta)* acestui suflu *(prāṇa)*, [adică] al lui Brahman, [acela] devine *(bhū)* posesorul mesagerului *(dūtavat)*.

---

[40] Textul prezintă una dintre ideile clasice ale upaniṣadelor şi anume identificarea suflului vital *(prāṇa)* drept principiu al întregului Univers. Principiul vieţii este totuna cu principiul cosmic, Universul fiind astfel asimilat unei totalităţi vii, unui întreg organic. La nivelul fiinţei umane, statutul principial al suflului vital reiese din faptul că toate facultăţile umane, toate experienţele omeneşti reprezintă forme de manifestare ale suflului, fiind subordonate acestuia (mintea este mesagerul suflului, ochiul este protectorul său etc.). Activitatea senzorială subordonată în totalitate suflului este comparată cu aducerea de ofrande unei zeităţi, care se realizează în mod firesc, prin însăşi ordinea lucrurilor (suflul - *prāṇa*, ca esenţă a vitalităţii, în Oldenberg 1991, 33; Black 2007, 9-10; modul în care problema este dezbătută în Veda, în Zysk 1993, 199-201).
În chip metaforic, textul afirmă că, analog, un ascet rătăcitor ce s-a identificat pe sine cu Brahman va primi ofrande de hrană în mod firesc, fără a fi nevoit să le ceară (practica cerşitului, în cazul asceţilor brahmani, în Oldenberg 1991, 82).

Acela [care ştie] că ochiul *(cakṣus)* este protectorul *(goptṛ)*, [acela] devine *(bhū)* posesorul protectorului *(goptṛmat)*.

Acela [care ştie] că urechea *(śrotra)* este informatorul *(saṃśrāvayitṛ)*, [acela] devine *(bhū)* posesorul informatorului *(saṃśrāvayitṛmat)*.

Acela [care ştie] că vocea *(vāc)* este cea care-l hrăneşte *(pariveṣṭṛ)*, [acela] devine posesorul celei care hrăneşte *(pariveṣṭrīmat)*.

Acestui suflu *(prāṇa)*, [adică] lui Brahman, toate *(sarva)* aceste divinităţi *(devatā)* îi aduc *(hṛ)* ofrande *(bali)* fără ca [el] să ceară *(ayācamāna)*. Astfel, acestuia, toate *(sarva)* fiinţele *(bhūta)* îi aduc *(hṛ)* ofrande *(bali)* fără ca [el] să ceară *(ayācamāna)*. Pentru cel care cunoaşte *(vid)* aceasta, învăţătura sa secretă *(upaniṣad)*[41] este următoarea: „Să nu cerşeşti *(yāc)*!". Astfel, după ce a cerşit *(bhikṣitvā)* printr-un sat *(grāma)* fără a obţine *(alabdhvā)* [ceva], [el] se opreşte *(upa-viś)* [spunând]:

„Eu nu trebuie să mănânc *(aś)* ceea ce mi s-a dat *(datta)* de aici."

Cei care mai înainte *(purastāt)* l-au refuzat *(prati-ā-cakṣ)* îl cheamă *(upa-mantr)* însă [din nou]. Aceasta este *(bhū)* datoria *(dharma)* celui care nu cerşeşte *(ayācata)*. Cei care oferă hrană *(annada)* îl cheamă *(upa-mantr)* însă [spunând]:

„[Noi] îţi dăm *(dā)* [hrană]."

prāṇo brahmeti ha smāha paiṅgyas / tasya vā etasya brahmaṇo vākparastāc cakṣur ārundhate / cakṣuḥ parastāc chrotram ārundhate / śrotraṃ parastāt mana ārundhate / manaḥ parastāt prāṇa ārundhate / tasmai vā etasmai prāṇāya brahmaṇa etāḥ sarvā devatā ayācamānāya baliṃ haranti / evaṃ haivāsmai sarvāṇi bhūtānyayācamānāyaiva baliṃ haranti ya evaṃ veda / tasyopaniṣan na yāced iti / tad yathā grāmaṃ bhikṣitvā'labdhvopaviśen nāham ato dattam aśnīyām iti / ta evainaṃ upamantrayante ye purastāt pratyācakṣīran / eṣa dharmo'yācato bhavati / annadās tvevainam upamantrayante dadāma ta iti //2//

[41] Am tradus *„upaniṣad"* prin „învăţătură secretă" întrucât contextul pare a sugera că se propovăduieşte un principiu de viaţă ascetică contrar celui cutumar la acea vreme, când asceţii trăiau din practicarea cerşitului. Pentru originea şi sensul termenului *„upaniṣad"*, vezi Olivelle 1998, 24; Muller 1859, 318-319.

II.2.[42] „Suflul *(prāṇa)* este Brahman" – astfel, cu adevărat, a spus *(ah)* Paiṅgya.

Dincolo *(parastāt)* de vocea *(vāc)* acestui suflu *(prāṇa)* [care este] Brahman, se ascunde *(ā-rudh)* ochiul *(cakṣus)*. Dincolo *(parastāt)* de ochi *(cakṣus)* se ascunde *(ā-rudh)* urechea *(śrotra)*, dincolo *(parastāt)* de ureche *(śrotra)* se ascunde *(ā-rudh)* mintea *(manas)*, dincolo *(parastāt)* de minte *(manas)* se ascunde *(ā-rudh)* suflul *(prāṇa)*.[43]

Acestui suflu *(prāṇa)*, [adică] lui Brahman, toate *(sarva)* aceste divinătăţi *(devatā)* îi aduc *(hṛ)* ofrande *(bali)* fără ca [el] să ceară *(ayācamāna)*. Astfel, acestuia, toate *(sarva)* fiinţele *(bhūta)* îi aduc *(hṛ)* ofrande *(bali)* fără ca [el] să ceară *(ayācamāna)*. Pentru cel care cunoaşte *(vid)* aceasta, învăţătura sa secretă *(upaniṣad)* este următoarea: „Să nu cerşeşti *(yāc)*!". Astfel, după ce a cerşit *(bhikṣitvā)* printr-un sat *(grāma)* fără a obţine *(alabdhvā)* [ceva], [el] se opreşte *(upa-viś)* [spunând]:

„Eu nu trebuie să mănânc *(aś)* ceea ce mi s-a dat *(datta)* de aici."

Cei care mai înainte *(purastāt)* l-au refuzat *(prati-ā-cakṣ)* îl cheamă *(upa-mantr)* însă [din nou]. Aceasta este *(bhū)* datoria *(dharma)* celui care nu cerşeşte *(ayācata)*. Cei care oferă hrană *(annada)* îl cheamă *(upa-mantr)* însă [spunând]:

„[Noi] îţi dăm *(dā)* [hrană]."

[Diferite ritualuri vedice]

athāta ekadhanāvarodhanam / yad ekadhanam abhidhyāyāt paurṇamāsyāṃ vāmāvāsyāyāṃ vā śuddhapakṣe vā puṇye nakṣatra eteṣām ekasmin parvaṇyagnim upasamādhāya parisamūhya paristīrya paryukṣya dakṣiṇaṃ jānvācya sruveṇājyāhutīr juhoti / vāṅ nāma devatāvarodhanī sā me'muṣmād idam avarundhyāt tasyai svāhā / prāṇo nāma devatāvarodhanī sā me'muṣmād idam avarundhyāt tasyai svāhā / cakṣur nāma devatāvarodhanī sā

[42] Unele ediţii ale textului omit paragraful II.2 (Hume 1921).

[43] Pasajul prezintă o reducţie ontologică care începe de la cele mai grosiere facultăţi senzoriale umane şi, treptat, parcurgând succesiv toate tipurile de experienţă în ordinea subtilităţii lor, ajunge la temeiul lor ontologic, suflul *(prāṇa)* (Cowell 1861, 152; Muller 1879, 281).

me'muṣmād idam avarundhyāt tasyai svāhā / śrotraṃ nāma devatāvarodhanī sā me'muṣmād idam avarundhyāt tasyai svāhā / mano nāma devatāvarodhanī sā me'muṣmād idam avarundhyāt tasyai svāhā / prajñā nāma devatāvarodhanī sā me'muṣmād idam avarundhyāt tasyai svāhā iti / atha dhūmagandham prajighrāyājyalepenāṅgānyanuvimṛjya vācaṃyamo'bhipravrajyārthaṃ brūyāddūtaṃ vā prahiṇuyāl labhate haiva //3//

II.3. Acum, în continuare *(athātaḥ)*, [urmează] obţinerea *(avarodhana)* bogăţiei *(dhana)* unice *(eka)*.[44]

Acela care năzuieşte *(abhi-dhyā)* la [acea] bogăţie *(dhana)* unică *(eka)* trebuie ca, pe Lună plină *(paurṇamāsyā),* pe Lună nouă *(amāvāsyā),* pe Lună clară *(śuddhapakṣa)* sau într-o zodie *(nakṣatra)* auspicioasă *(puṇya)*, într-una *(eka)* din aceste perioade *(parvan)*, după ce a pregătit *(upa-sam-ā-dhā)* focul *(agni)*, după ce a delimitat *(pari-sam-ūh)* [locul], după ce a aşternut *(pari-stṛ)* [iarbă], după ce a stropit *(pari-ukṣ)* [locul], după ce şi-a îndoit *(añc)* genunchiul *(jānu)* drept *(dakṣiṇa)*, să ofere *(hu)* cu o lingură *(sruva)*[45] ofrandele *(āhutī)* de unt topit *(ājya)*, [spunând] astfel:

„Zeitatea *(devatā)* al cărei nume *(nāman)* este "vocea" *(vāc)* este cea care obţine *(avaroddhana)*[46] [totul]. Fie ca ea să obţină *(ava-rudh)* acest [lucru] pentru mine, de la ea! *Svāhā!*[47]“

„Zeitatea *(devatā)* al cărei nume *(nāman)* este "suflul" *(prāṇa)* este cea care obţine *(avaroddhana)* [totul]. Fie ca ea să obţină *(ava-rudh)* acest [lucru] pentru mine, de la ea! *Svāhā!*“

---

[44] *„Ekadhana”* – sintagmă compusă din *„eka”* – „unu”, „unic” şi *„dhana”* – „bogăţie”. Unii traducători au interpretat *„eka”* ca sugerând o anumită preeminenţă şi, drept urmare, au tradus *„ekadhana”* prin „the highest treasure” (Muller 1879, 281; Radhakrishnan 1954, 763), „some special wealth” (Cowell 1861, 152), „a special prize” (Hume 1921, 309). Olivelle consideră că ar fi vorba de un obiect unic disputat de mai mulţi indivizi şi traduce sintagma prin „an identical object of value” (Olivelle 1998, 335,587). Sunt de găsit şi traduceri foarte literale, care consideră *„eka”* doar sub sensul său numeric: „un bene” (della Casa 1976, 320).

[45] *„Sruva”* – linguriţă sau, mai degrabă, spatulă, folosită în scopuri ritualice.

[46] În text, *„avaroddhanī”*, forma de feminin a adjectivului *„avaroddhana”*- „care obţine”.

[47] *„Svāhā!”* – formulă ritualică, cu rol de salut sau binecuvântare. Are sensul de „bine *(su)* spus *(āha)*“.

„Zeitatea *(devatā)* al cărei nume *(nāman)* este "ochiul" *(cakṣus)* este cea care obţine *(avaroddhana)* [totul]. Fie ca ea să obţină *(ava-rudh)* acest [lucru] pentru mine, de la ea! *Svāhā!*“

„Zeitatea *(devatā)* al cărei nume *(nāman)* este "urechea" *(śrotra)* este cea care obţine *(avaroddhana)* [totul]. Fie ca ea să obţină *(ava-rudh)* acest [lucru] pentru mine, de la ea! *Svāhā!*“

„Zeitatea *(devatā)* al cărei nume *(nāman)* este "mintea" *(manas)* este cea care obţine *(avaroddhana)* [totul]. Fie ca ea să obţină *(ava-rudh)* acest [lucru] pentru mine, de la ea! *Svāhā!*“

„Zeitatea *(devatā)* al cărei nume *(nāman)* este "conştiinţa" *(prajñā)* este cea care obţine *(avaroddhana)* [totul]. Fie ca ea să obţină *(ava-rudh)* acest [lucru] pentru mine, de la ea! *Svāhā!*“

În continuare *(atha)*, [el] inhalează *(pra-ghrā)* mirosul *(gandha)* fumului *(dhūma)* şi, după ce îşi freacă *(anu-vi-mṛj)* membrele *(aṅga)* cu o unsoare *(lepa)* din unt topit *(ājya)*, după ce înaintează *(abhi-pra-vraj)*, având vocea *(vāc)* înfrânată *(yama)*, trebuie să-[şi] spună *(brū)* scopul *(artha)* sau să trimită *(pra-hi)* un mesager *(dūta)*. [Astfel], cu adevărat, [el] îşi împlineşte *(labh)* [ţelul].

athāto daivaḥ smaro / yasya priyo bubhūṣed yasyai vā yeṣāṃ vaiteṣām evaikasmin parvaṇyetayaivāvṛtaitā ājyāhutīr juhoti / vācaṃ te mayi juhomyasau svāhā / prāṇaṃ te mayi juhomyasau svāhā / cakṣus te mayi juhomyasau svāhā / śrotraṃ te mayi juhomyasau svāhā / manas te mayi juhomyasau svāhā / prajñāṃ te mayi juhomyasau svāhā / atha dhūmagandham prajighrāyājyalepenāṅgānyanuvimṛjya vācāmyamo'bhipravrajya samsparśam jigamiṣed / api vātād vā tiṣṭhet sambhāṣamāṇaḥ / priyo haiva bhavati smaranti haivāsya //4//

II.4. Acum, în continuare *(athātaḥ)*, [urmează] amintirile *(smara)* celeste *(daiva)*[48].

[48] *„Daivaḥ smaro”* – sintagmă nu tocmai uşor de tradus. *„Daiva”*, din familia lexicală a lui *„dyu/div”* poate însemna atât „celest” cât şi „divin”, cei doi termeni fiind înrudiţi în sanskrită. *„Smara”* este un derivat al radicalului *„smṛ”*, cu sensul principal de „a-şi aminti”. Este greu de spus la ce anume se referă autorul textului atunci când foloseşte această sintagmă.

Dacă cineva doreşte să devină drag *(priya)* unuia sau uneia, sau unora sau altora[49], în acelaşi *(eva eka)* moment *(parvan)* şi în modul stabilit *(vāvṛt)*[50], [el] aduce *(hu)* ofrandele *(āhuti)* de unt topit *(ājya)*, [spunând] astfel:

„Sacrific *(hu)* în mine vocea *(vāc)* ta. Svāhā!“

„Sacrific *(hu)* în mine suflul *(prāṇa)* tău. Svāhā!“

„Sacrific *(hu)* în mine ochiul *(cakṣus)* tău. Svāhā!“

„Sacrific *(hu)* în mine urechea *(śrotra)* ta. Svāhā!“

„Sacrific *(hu)* în mine mintea *(manas)* ta. Svāhā!“

„Sacrific *(hu)* în mine conştiinţa *(prajñā)* ta. Svāhā!“

În continuare *(atha)*, [el] inhalează *(pra-ghrā)* mirosul *(gandha)* fumului *(dhūma)* şi, după ce îşi freacă *(anu-vi-mṛj)* membrele *(aṅga)* cu o unsoare *(lepa)* din unt topit *(ājya)*, după ce înaintează *(abhi-pra-vraj)*, având vocea *(vāc)* înfrânată *(yama)*, trebuie fie să meargă *(gam)* şi să intre în contact *(saṃsparśa)* [cu cei care urmează să-l îndrăgească], fie să stea *(sthā)* şi să vorbească *(saṃbhāṣamāṇa)* [cu ei] prin intermediul vântului *(vāta)*. Cu adevărat, [el] devine *(bhū)* drag *(priya)* [lor] şi [ei] se gândesc *(smṛ)* la el.

Traducerile moderne interpretează compusul ca referindu-se la ceva ce ar urma să fie îndeplinit prin puteri divine: „the desire to be accomplished by the gods” (Muller 1879, 282), „divinely secured love” (Olivelle 1998, 335), „the longing to be realised by the divine powers” (Radhakrishnan 1954, 763), „longing in connection with the divine powers” (Hume 1921, 310), „the divine desire” (Cowell 1861, 153), „l’amore [mediante il soggiogamento] dei sensi” (della Casa 1976, 321).

[49] Textul sanskrit e destul de confuz în această porţiune. Majoritatea traducătorilor moderni au interpretat seria de pronume legate între ele prin disjuncţie, *„yasya … yasyai vā yeṣāṃ vaiteṣām”*, ca „unui bărbat sau unei femei sau unor bărbaţi sau unor femei” (Radhakrishnan 1954, 763; Cowell 1861, 153; Olivelle 1998, 335; Muller 1879, 282; Hume 1921, 310; della Casa 1976, 321). Totuşi, alternanţa masculin-feminin poate fi găsită doar în cazul primelor două pronume, având formă de singular, ultima pereche, conţinând forme de plural, fiind constituită din două forme pronominale masculine.

[50] *„Vāvṛt”* – formă rară, de intensiv, a rădăcinii *„vṛt”* – „a alege”, „a stabili”, „a desemna” (Monier-Williams 1997, 947; Apte 1999, 841).

[Interiorizarea experienţei - *Agnihotra* interior *(antarāgnihotra)*][51]

athātaḥ samyamanaṃ prātardanam āntaram agnihotram ityācakṣate / yāvad vai puruṣo bhāṣate na tāvat prāṇituṃ śaknoti / prāṇaṃ tadā vāci juhoti / yāvad vai puruṣaḥ prāṇiti na tāvad bhāṣituṃ śaknoti / vācaṃ tadā prāṇe juhoti / ete anante amṛte āhutī jāgrac ca svapan ca santataṃ juhoti / atha yā anyā āhutayo 'ntavatyas tāḥ karmamayyo hi bhavanti / taddhasmaitat pūrve vidvāṃso'gnihotraṃ na juhavāñcakruḥ //5//

II.5. Acum, în continuare *(athātaḥ)*, [urmează] acel control *(saṃyamana)*, [pe care] Prātardana l-a numit *(ā-cakṣ)* „*Agnihotra* interior” *(antarāgnihotra)*.

Cât timp omul *(puruṣa)* vorbeşte *(bhāṣ)*, el nu poate *(śak)* să şi respire *(pra-an)*. Atunci, el sacrifică *(hu)* respiraţia *(prāṇa)* în vorbire *(vāc)*.

Cât timp omul *(puruṣa)* respiră *(pra-an)*, el nu poate *(śak)* să şi vorbească *(bhāṣ)*. Atunci, el sacrifică *(hu)* vorbirea *(vāc)* în respiraţie *(prāṇa)*.

Aceste două ofrande *(āhutī)* nesfârşite *(ananta)* şi nepieritoare *(amṛta)* sunt aduse *(hu)* în permanenţă *(santata)* [de către om], atât când este treaz *(jāgrat)* cât şi când este adormit *(svapant)*. Deci, orice alte *(anya)* ofrande *(āhuti)* sunt pieritoare *(antavat)*, căci ele sunt *(bhū)* constituite din fapte *(karmamayya)*. Cei care, în vechime *(pūrva)*, au cunoscut *(vidvas)* aceasta nu au săvârşit sacrificiul *(hu)* *Agnihotra*[52].

---

[51] Tendinţa spre reductibilitate a trăirii religioase brahmane, coroborată cu respectul pentru tradiţia vedică, i-a determinat pe autorii upaniṣadelor să găsească echivalente ale ritualurilor vedice nu la nivelul extern al experienţei, ci la unul cât mai internalizat cu putinţă. În general, diferitele procese ale corpului au fost considerate drept astfel de echivalente ale arhaicelor practici religioase (viaţa umană văzută ca un sacrificiu continuu, în *Chāndogya-Upaniṣad*, III.16.1-5, în Bercea 1993, 166-167; un studiu asupra sacrificiului *antarāgnihotra*, conform cu alte surse brahmane, în Cowell 1861, xiv-xv; începuturile interiorizării ritualului în textele *Āraṇyaka*, în Gonda 1975, 426; interiorizarea sacrificiilor, *Prāṇa Agnihotra*, în Deussen 1994, 56, 96-97; ritualul interiorizat, în comparaţie cu tema similară din budhism, în Bentor 2000, 596-597; sacrificiul *Agnihotra*, conform religiei vedice, în Keith 1925, 318-319).

[52] Se face apel la autoritatea tradiţiei în ciuda faptului că ideile promovate aici sunt destul de noi. Însă, având în vedere autoritatea ridicată de care se bucura tradiţia vedică, se invocă această autoritate chiar şi acolo unde se susţin idei novatoare.

[Identificarea scrierilor canonice cu absolutul Brahman][53]

ukthaṃ brahmeti ha smāha śuṣkabhṛṅgāraḥ / tad ṛg ityupāsīta / sarvāṇi hāsmai bhūtāni śraiṣṭhyāyābhyarcyante / tad yajur ityupāsīta / sarvāṇi hāsmai bhūtāni śraiṣṭhyāya yujyante / tat sāmetyupasīta / sarvāṇi hāsmai bhūtāni śraiṣṭhyāya sannamante / tac chrīr ityupāsīta / tad yaśa ityupāsīta / tat teja ityupāsīta / tad yathaitac chrīmattamam yaśasvitamaṃ tejasvitamam iti śāstreṣu bhavati evaṃ haiva sa sarveṣāṃ bhūteṣu śrīmattamo yaśasvitamas tejasvitamo bhavati ya evaṃ veda / tad etad aiṣṭikaṃ karmamayam ātmānam adhvaryuḥ saṃṣkaroti / tasmin yajurmayaṃ pravayati / yajurmaya ṛṅmayaṃ hotā / ṛṅmaye sāmamayam udgātā / sa eṣa trayyai vidyāyāḥ ātmaiṣa u evaitad indrasyātmā bhavati ya evaṃ veda //6//

II.6. „*Uktha*[54] este Brahman" - astfel a spus *(ah)* Śuṣka-Bhṛṅgāra.

[Ca fiind] versurile *(ṛc)* - astfel să fie el venerat *(upa-ās)*!

Toate *(sarva)* fiinţele *(bhūta)* îl onorează *(abhi-arc)* pe el, cel superior *(śraiṣṭhya)*.

[Ca fiind] formulele sacrificiale *(yajus)* - astfel să fie el venerat *(upa-ās)*!

Toate *(sarva)* fiinţele *(bhūta)* se unesc *(yuj)* cu el, cel superior *(śraiṣṭhya)*.

[Ca fiind] cânturile *(sāman)* - astfel să fie el venerat *(upa-ās)*!

Toate *(sarva)* fiinţele *(bhūta)* i se închină *(sam-nam)* lui, cel superior *(śraiṣṭhya)*.[55]

---

[53] Ca şi în cazul altor religii elaborate în ultimul mileniu înaintea erei noastre şi în primele secole de după, brahmanismul acordă un statut divin scrierilor sale canonice, considerate a fi revelate (*śrūti* – literal, „auzite"). Adeseori, experienţa realizării lui Brahman este descrisă ca înţelegere a scrierilor sacre, cum, de altfel, şi în acest paragraf, Brahman este identificat cu „cunoaşterea cu trei ramuri" *(trayyan vidyā)*, adică cunoaşterea conţinută în cele trei Veda mai vechi (*Ṛg-Veda*, *Yajur-Veda* şi *Sāma-Veda*, *Atharva-Veda*, mai nouă, nefăcându-şi încă, la acea vreme, loc în cadrul corpusului canonic).

[54] *„Uktha"* - nume ce desemnează recitarea imnurilor *Ṛg-Vedei*, pe durata aducerii jertfelor. *Uktha* deţine rolul esenţial în desfăşurarea unui ritual, aceasta fiind partea sa cea mai importantă (reinterpretarea practicilor ritualice vedice *Uktha*, *Sāman*, *Udgītha*, în Deussen 1994, 94-96).

[55] Textul face apel aici şi la un joc de cuvinte. Brahman este identificat, în mod succesiv, cu câte una din cele trei Veda şi, în asociere cu fiecare identificare, este prezentată o modalitate specifică în care „toate fiinţele" îl venerează pe Brahman. Există o asemănare fonetică (nu însă şi o înrudire semantică) între cuvintele sanskrite ce desemnează componentele celor trei Veda („versurile" – *„ṛc"*; „formulele sacrificiale" – *„yajus"* şi „cânturile" – *„sāman"*) şi verbele ce desemnează modalitatea în care Brahman este venerat în fiecare dintre cele trei situaţii (este „onorat" – *„abhi-arc"*, în cazul identificării sale cu

[Ca fiind] măreţia *(śrī)*[56] - astfel să fie el venerat *(upa-ās)*!

[Ca fiind] gloria *(yaśas)* - astfel să fie el venerat *(upa-ās)*!

[Ca fiind] strălucirea *(tejas)* - astfel să fie el venerat *(upa-ās)*!

Aşa cum această [învăţătură] este *(bhū)* cea mai plină de bunăstare *(śrimattama)*, cea mai glorioasă *(yaśasvitama)* şi cea mai strălucitoare *(tejasvitama)* dintre învăţături *(śāstra)*, tot la fel, cel care cunoaşte *(vid)* aceasta este *(bhū)* cel mai măreţ *(śrīmattama)*, cel mai glorios *(yaśasvitama)* şi cel mai strălucitor *(tejasvitama)* dintre toate *(sarva)* fiinţele *(bhūta)*.

[Preotul] *Adhvaryu* purifică *(saṃs-kṛ)* acel Sine *(ātman)* ce constă din fapte *(karmamaya)*, ce ţine de sacrificiu *(aiṣṭika)*. Pe acesta, [el] îl împleteşte *(pra-vā)*[57] cu ceea ce constă *(maya)* din formulele sacrificiale *(yajus)*. [Preotul] *Hotṛ* [împleteşte] ceea ce constă *(maya)* din formulele sacrificiale *(yajus)* cu ceea ce constă *(maya)* din imnuri *(ṛc)*. [Preotul] *Udgātṛ* [împleteşte] ceea ce constă *(maya)* din imnuri *(ṛc)* cu ceea ce constă *(maya)* din cânturi *(sāman)*.[58]

Aceasta este cunoaşterea *(vidyā)* cu trei ramuri, aceasta este Sinele *(ātman)*. Cel care cunoaşte *(vid)* aceasta devine *(bhū)* Sinele *(ātman)* lui Indra.

[Diferite practici ritualice vedice]

athātaḥ sarvajitaḥ kauṣītakes trīṇy upāsanāni bhavanti / sarvajiddha sma kauṣītakir udyantam ādityam upatiṣṭhate yajñopavītaṃ kṛtvodakam ānīya triḥ prasicyodapātraṃ / vargo'si pāpmānam me vṛṅdhīti /

---

versurile – *„ṛc”*; este cel cu care fiinţele se „unesc” – *„yuj”*, în cazul identificării sale cu formulele sacrificiale – *„yajus”*; este cel către care fiinţele se „închină” – *„sam-nam”*, în cazul identificării sale cu cânturile – *„sāman”*).

[56] Termenul *„śrī”* deţine o bogată paletă semantică, gravitând în jurul ideii de superioritate, preeminenţă. De aceea, în prezenta traducere, nu am încercat traducerea sa cu foarte multă strictețe şi uniformitate.

[57] *„Pra-vā”* – literal, „a ţese”.

[58] Nu Sinele absolut, nu natura ultimă a fiinţei, este implicată în sacrificiul vedic, ci aşa-numitul „Sine ce constă din fapte” (*karmamayātman*), natura asumată în mod accidental drept sine propriu.

Cei trei preoţi implicaţi în sacrificiul vedic aveau, fiecare din ei, atribuţii precise, specifice fiecăreia dintre cele trei (sau, ulterior, patru) Veda (cei trei preoţi vedici, în Olivelle 1998, 16; Bercea 1993, 9-10; Muller 1859, 468-477; preotul *Hotṛ*, în Muller 1859, 175, 473-474; preotul *Adhvaryu*, în Muller 1859, 173-174, 471-472; preotul *Udgātṛ*, în Muller 1859, 175, 472-473; Coomaraswamy 1940, 49-53).

etayaivāvṛtā madhye santam udvargo'si pāpmānam ma udvṛṅdhīti / etayaivāvṛtāstam yantaṃ saṃvargo'si pāpmānam me saṃvṛṅdhīti / tad yad ahorātrābhyām pāpam akarot saṃ tad vṛṅkte / tatho evaivaṃ vidvān etayaivāvṛtādityam upatiṣṭhate / yad ahorātrābhyām pāpaṃ karoti saṃ tad vṛṅkte //7//

II.7. Acum, în continuare *(athātaḥ)*, urmează *(bhū)*[59] cele trei adoraţii *(upāsana)* ale lui Kauṣītaki, cel care a obţinut totul *(sarvajit)*. Kauṣītaki, cel care chiar *(ha sma)* a obţinut totul *(sarvajit)*, după ce îşi punea *(kṛ)*[60] coarda sacrificială *(yajñopavīta)*, după ce aducea *(ā-nī)* apă *(udaka)* şi după ce vărsa *(pra-sic)* [apă] de trei ori din vas *(upapātra)*, omagia *(upa-sthā)* Soarele *(āditya)* care răsărea *(udyat)* [spunând]:

„[Tu] eşti *(as)* îndepărtarea *(varga)* [păcatelor]. Îndepărtează *(vṛj)* păcatele *(pāpmāna)* mele!”

În modul stabilit *(vāvṛt)*, [el omagia Soarele] stând *(sant)* în mijlocul *(madhya)* [cerului spunând]:

„[Tu] eşti *(as)* puternica îndepărtare *(udvarga)* a [păcatelor]. Îndepărtează cu putere *(ud-vṛj)*[61] păcatele *(pāpmāna)* mele!”

În modul stabilit *(vāvṛt)*, [el omagia Soarele] care apunea *(yant)*[62], [spunând]:

„[Tu] eşti *(as)* totala îndepărtare *(saṃvarga)* a [păcatelor]. Îndepărtează total *(saṃ-vṛj)*[63] păcatele *(pāpmāna)* mele!”

Păcatele *(pāpa)*, săvârşite *(kṛ)* ziua şi noaptea *(ahorātra)*, el le îndepărta pe toate *(saṃ-vṛj)*. Cel care este cunoscător *(vidvas)* al acestor [lucruri] şi care omagiază *(upa-sthā)* Soarele *(āditya)* în modul stabilit *(vāvṛt)*, orice păcat *(pāpa)* săvârşeşte *(kṛ)*, ziua sau noaptea *(ahorātra)*, pe toate *(saṃ)*[64] le îndepărtează *(vṛj)*.

[59] „*Bhavanti*” – literal, „sunt”.
[60] „*Kṛ*” – literal, „a face”.
[61] „*Ud-vṛj*” – literal, „a smulge”, „a ridica”.
[62] „*Yant*” – literal, „care se duce”, „care merge”.
[63] „*Saṃ-vṛj*” – literal, „a îndepărta laolaltă”.
[64] „*Saṃ*” – literal, „laolaltă”.

atha māsi māsyamāvāsyāyām vṛttāyām paścāc candramasaṃ dṛśyamānam upatiṣṭhetaitayaivāvṛtā haritatṛṇe vā pratyasyati / yan me susīmaṃ hṛdayaṃ divi candramasi śritaṃ / manye'ham māṃ tad vidvāṃsam māhaṃ putryam aghaṃ rudam / iti na hyasmāt pūrvāḥ prajāḥ praitīti / nu jātaputrasyāthājātaputrasyāpyāyasva sametu te saṃ te payāṃsi sam u yantu vājā yam ādityā aṃśumāpyāyayantīti / etās tisra ṛco japitvā māsmākaṃ prāṇena prajayā paśubhir āpyāyayiṣṭhāḥ / yo'smān dveṣṭi yaṃ ca vayaṃ dviṣmas tasya prāṇena prajayā paśubhir āpyāyaya sva / aindrīm āvṛtam āvarta ādityasyāvṛtam anvāvarta iti dakṣiṇaṃ bāhum anvāvartate //8//

II.8. În continuare *(atha)*, în fiecare lună *(māsi māsi)*, atunci când a apărut *(vṛtta)* Luna nouă *(amāvāsya)*, [el] trebuie să adore *(upa-sthā)* în modul stabilit *(vāvṛt)* Luna *(candramas)*[65] care se iveşte *(dṛśyamāna)* în vest *(paścāt)* sau să arunce *(prati-as)* [spre ea] cu două [mănunchiuri] de iarbă *(tṛṇa)* verde *(harita)* [spunând] astfel:

„Inima *(hṛdaya)* mea cea bine delimitată *(susīma)*[66] este fixată *(śrita)* în cer *(dyu)* şi în Lună *(candramas)*.

Eu socot *(man)* despre mine însumi că sunt un cunoscător *(vidvas)*.

Nu [face] ca eu să plâng *(ruda)* din pricina relelor *(agha)* [abătute asupra] fiilor *(putrya)* [mei]."

Copiii *(prajā)* [aceluia] nu vor muri *(pra-i)* înaintea *(pūrva)* sa. [Aceasta, pentru cel] ai cărui fii *(putra)* sunt născuţi *(jāta)*.

În continuare *(atha)*, [pentru acela] ai cărui fii *(putra)* nu sunt născuţi *(jāta)* [încă].

„Măreşte-te *(ā-yam)*! Să ai parte *(sam-i)* de vitalitate *(payas)*![67]

---

[65] Luna ca zeitate vedică, în Keith 1925, 122-123; sacrificiile de Lună nouă şi de Lună plină, în Keith 1925, 319-320.

[66] „*Susīma*", compus din „*su*" („bine") şi „*sīma*" („limită", „margine"), termen greu de interpretat, mai ales în contextul în care apare. Discuţii asupra termenului în Hume 1921, 312-313; Muller 1879, 286.

Majoritatea traducătorilor moderni au interpretat termenul în acest fel (Hume 1921, 312; Cowell 1861, 155; Radhakrishnan 1954, 766). Sunt însă de găsit şi alte interpretări: „il mio cuore ardente" (della Casa 1976, 323), „O thou who art mistress of immortal joy, through that gentle heart of mine which abides in the moon" (Muller 1879, 285), „my heart, the fire kindling stick, is placed within the moon" (Olivelle 1998, 339).

[67] Versul este din *Ṛg-Veda*, I.91.16. Reapare şi în *Ṛg-Veda*, IX.31.4. Imnul vedic în care apare pasajul este un imn către Soma. (cf. Hume 1921, 313; Muller 1879, 285-286; Olivelle 1998, 588; Cowell 1861, 155; Radhakrishnan 1954, 767; della Casa 1976, 323; Idem şi pentru următoarele două versuri).

Să ai parte *(sam-i)* de vigoare *(vāja)*![68]

Cea pe care razele *(aṃśu)* Soarelui *(āditya)* o întăresc *(ā-pyai)*."[69]

După ce a murmurat *(japitvā)* aceste trei versuri *(ṛc)*, [el spune] astfel:

"Să nu creşti *(ā-pyai)* prin suflurile *(prāṇa)*, copiii *(prajā)* şi vitele *(paśu)* noastre. Să creşti *(ā-pyai)* prin suflurile *(prāṇa)*, copiii *(prajā)* şi vitele *(paśu)* aceluia care ne urăşte *(dviṣ)* pe noi şi pe care noi îl urâm *(dviṣ)*![70] Mă întorc *(ā-vṛt)* [după cum] s-a întors *(āvṛta)* Indra, mă întorc *(anu-ā-vṛt)* după cum s-a întors *(āvṛta)* Soarele *(āditya)*."

[Apoi] se întoarce *(anu-ā-vṛt)* după mâna *(bāhu)* [sa] dreaptă *(dakṣiṇa)*.

atha paurṇamāsyāṃ purastāc candramasaṃ dṛśyamānam upatiṣṭheta etayā vāvṛtā / somo rājāsi vicakṣaṇaḥ / pañcamukho'si prajāpatir / brāhmaṇas ta ekam mukham tena mukhena rājño'tsi / tena mukhena mām annādaṃ kuru / rājā ta ekam mukham tena mukhena viśṇo'tsi / tena mukhena mām annādaṃ kuru / śyenas ta ekam mukham tena mukhena pakṣiṇo'tsi / tena mukhena mām annādaṃ kuru / agniṣṭa ekam mukham tenemam lokamatsi / tena mukhena mām annādaṃ kuru / tvayi pañcamam mukham tena mukhena sarvāṇi bhūtānyatsi / tena mukhena mām annādaṃ kuru / māsmākaṃ prāṇena prajayā paśubhir avakṣeṣṭhā / yo'smān dveṣṭi yac ca vayaṃ dviṣmas tasya prāṇena prajayā paśubhir avakṣīyasveti / daivīm āvṛtam āvarta ādityasyāvṛtam anvāvarta iti dakṣiṇam bāhum anvāvartate //9//

---

[68] Versul este din *Ṛg-Veda*, I.91.18.

Termenul *„vāja"*, tradus aici prin „vigoare", poate avea şi alte sensuri: „hrană", „unt", „unt topit", „ofrandă", „hrană ritualică", „bătălie", „miză a unei bătălii" (Monier-Williams 1997, 938; MacDonell 2007, 275; Apte 1999, 841; Stchoupak, Nitti, Renou 1959, 637).

De altfel, majoritatea traducerilor moderne au preferat să confere un sens mai concret versului: „May milk, may food go to thee" (Muller 1879, 286), „May the milky juices flow round thee ..." (Cowell 1861, 155), „In thee let juices, powers also gather ... „ (Hume 1921, 313), „May milk and food gather in thee" (Radhakrishnan 1954, 766), „May juices and powers, may virile energies gather in you" (Olivelle 1998, 339), „Tutte le acque, tutte le forze vitali in te affluiscano ..." (della Casa 1976, 323).

[69] Versul reproduce *Atharva-Veda*, VII.81.6, atâta doar că textul vedic are *„deva"* în loc de *„āditya"*. Versul figurează şi în *Taittirīya-Saṃhitā*, II.3.5.3 şi II.2.14.1.

[70] Adică, să nu se extindă în detrimentul celui care adresează invocaţia ci în detrimentul celor care îl urăsc pe acesta.

II.9. În continuare *(atha)*, pe Lună plină *(paurṇamāsya)*, [el] trebuie să adore *(upa-sthā)* în modul stabilit *(vāvṛt)* Luna *(candramas)* care se iveşte *(dṛśyamāna)* în est *(purastāt)* [spunând] astfel:

„Tu eşti Soma, regele *(rājan)*, eşti cel cu discernământ *(vicakṣaṇa)*, cel cu cinci guri *(pañcamukha)*, Prajāpati.

Brāhmaṇa este una *(eka)* dintre gurile *(mukha)* [tale]. Cu acea gură *(mukha)*, [tu] mănânci *(ad)* regii *(rājan)*. Cu acea gură *(mukha)*, fă-mă *(kṛ)* să mănânc *(ad)* hrana *(anna)*!

Regele *(rājan)* este una *(eka)* dintre gurile *(mukha)* [tale]. Cu acea gură *(mukha)*, [tu] mănânci *(ad)* oamenii *(viśṅa)*.[71] Cu acea gură *(mukha)*, fă-mă *(kṛ)* să mănânc *(ad)* hrana *(anna)*!

Şoimul *(śyena)* este una *(eka)* dintre gurile *(mukha)* [tale]. Cu acea gură *(mukha)*, [tu] mănânci *(ad)* păsări *(pakṣiṇa)*. Cu acea gură *(mukha)*, fă-mă *(kṛ)* să mănânc *(ad)* hrana *(anna)*!

Vatra focului *(agniṣṭa)*[72] este una *(eka)* dintre gurile *(mukha)* [tale]. Cu acea gură *(mukha)*, [tu] mănânci *(ad)* această lume *(loka)*. Cu acea gură *(mukha)*, fă-mă *(kṛ)* să mănânc *(ad)* hrana *(anna)*!

În tine [se află] şi o a cincea gură *(mukha)*. Cu acea gură *(mukha)* [tu] mănânci *(ad)* toate *(sarva)* fiinţele *(bhūta)*. Cu acea gură *(mukha)*, fă-mă *(kṛ)* să mănânc *(ad)* hrana *(anna)*!

Nu ne distruge *(ava-kṣī)* suflurile *(prāṇa)*, copiii *(prajā)* şi vitele *(paśu)* noastre!

Celui care ne urăşte *(dviṣ)* pe noi şi pe care noi îl urâm *(dviṣ)*, distruge-i *(ava-kṣī)* suflurile *(prāṇa)*, copiii *(prajā)* şi vitele *(paśu)*!

Mă întorc *(ā-vṛ)* [după cum] s-a întors *(āvṛta)* zeiţa *(daivī)*[73], mă întorc *(anu-ā-vṛ)* după cum s-a întors *(āvṛta)* Soarele *(āditya)*."

[Apoi], se întoarce *(anu-ā-vṛt)* după mâna *(bāhu)* [sa] dreaptă *(dakṣiṇa)*.

---

[71] „*Viśna*" – formă atipică pentru „*viś*" – „oameni", „popor".

[72] „*Agniṣṭa*" desemnează un fel de vatră portabilă, un vas în care se face focul sau, în genere, locul apropiat de foc, în special dintr-un complex sacrificial (focul sacrificial domestic în ritualurile vedice, în Pike 1872, 369, 438; Bloomfield 1908, 160-161).

[73] Posibil ca termenul „*daivī*", probabil o formă atipică pentru „*devī*" – forma de feminin a cuvântului „*deva*" - „zeu", să se refere la Lună, deopotrivă zeitate cât şi principiu feminine, în mitologia vedică.

atha saṃveśyan jāyāyai hṛdayam abhimṛśet / yat te susīme hṛdaye śritam antaḥ prajāpatau tenāmṛtatvasyeśāne mā tvam putryam agham nigā iti / na hyasyāḥ pūrvāḥ prajāḥ praitīti //10//

II.10.[74] În continuare *(atha)*, cel care se culcă *(saṃveśyant)* cu soţia *(jāyā)* [sa] trebuie să o atingă *(abhi-mṛś)* [în dreptul] inimii *(hṛdaya)* [spunând] astfel[75]:

„[Tu], cea care ai stăpânit *(īśāna)* nemurirea *(amṛtatva)* prin ceea ce a fost aşezat *(śrita)* în interiorul *(antaḥ)* inimii *(hṛdaya)* tale bine delimitate *(susīma)* de către Prajāpati, fie ca tu să nu decazi *(ni-gā)* datorită păcatelor *(agha)* copiilor *(putrya)* [tăi]!“

Copiii *(prajā)* [săi] nu vor muri *(pra-i)* înaintea *(pūrva)* ei.

atha proṣyāyan putrasya mūrdhānam abhijighret / aṅgād aṅgāt sambhavasi hṛdayād adhijāyase / ātmā vai putra nāmāsi sa jīva śaradaḥ śatam asāviti /nāmāsya dadhātyaśmā bhava paraśur bhava hiraṇyam astṛtaṃ bhava / tejo vai putra nāmāsi sa jīva śaradaḥ śatam /asāviti nāmāsya gṛhṇātyathainaṃ parigṛhṇāti / yena prajāpatiḥ prajāḥ paryagṛhṇāt tad ariṣṭyai tena tvā parigṛhṇāmyasāviti / athāsya dakṣiṇe karṇe japatyasmai / prayandhi maghavann ṛjīṣin / itīndra śreṣṭhāni draviṇāni dhehīti savye / mā chetthā mā vyathiṣṭhāḥ śataṃ śarada āyuṣo jīvasva / putra te nāmnā mūrdhānam abhijighrāmīti / trirasya mūrdhānam abhijighret / gavāṃ tvā hiṅkāreṇābhihiṅkaromīti trir asya mūrdhānam abhihiṅkuryāt //11//

II.11.[76] În continuare *(atha)*, cineva care a fost plecat *(proṣya)* şi se întoarce *(āyant)* trebuie să adulmece *(abhi-ghrā)* creştetul capului *(mūrdhā)*[77] fiului *(pūtra)* [său], [spunând] astfel:

---

[74] Ritualul prezentat în acest paragraf este preluat din *Āśvalāyana-Gṛhya-Sūtra*, I.13.7, text ce face parte din corpusul *Gṛhya-Sūtra*, colecţie de scrieri auxiliare ale Vedei, care expun rituri domestice şi rituri de trecere (cf. Muller 1879, 288; Radhakrishnan 1954, 768).

[75] Versurile care, în II.10, sunt adresate soţiei prezintă foarte multe similarităţi cu cele adresate Lunii, tot un principiu feminin, în II.8. Evident, neclarităţile lingvistice ale pasajului din II.8 se păstrează şi aici.

[76] Indicaţiile ritualice prezentate în paragraful II.11 sunt, în cea mai mare parte, preluate tot din corpusul *Gṛhya-Sūtra*. Mai precis, conţinutul paragrafului se regăseşte în *Āśvalāyana-Gṛhya-Sūtra*, I.15.3, *Pāraskara-Gṛhya-Sūtra*, I.16.18, *Khādira-Gṛhya-Sūtra*, II.3.13, *Gobhila-Gṛhya-Sūtra*, II.8.21-22, *Āpastamba-Gṛhya-Sūtra*, VI.15.12 (cf. Hume 1921, 315; Muller 1879, 288; Olivelle 1998, 589; Radhakrishnan 1954, 769).

„Ai apărut *(sam-bhū)* din fiecare din mădularele *(aṅga aṅga)* [mele]; te-ai născut *(adhi-jan)* din inima *(hṛdaya)* [mea]. [Tu], fiule *(putra)*, eşti *(as)* numit *(nāman)* "Sinele" *(ātman)* [meu]. Viaţa *(jīva)* sa [să fie lungă] de o sută *(śata)* de toamne *(śarada)*!“

Îi spune *(dhā)* pe nume *(nāmāsya)*[78] [zicând] astfel:

„Fie ca [tu] să fii *(bhū)* o piatră *(aśma)*, să fii o secure *(paraśu)*, să fii aur *(hiraṇya)* strâns laolaltă *(astṛta)*. [Tu], fiule *(putra)*, eşti *(as)* numit *(nāman)* "strălucire" *(tejas)*. Viaţa *(jīva)* sa [să fie lungă] de o sută *(śata)* de toamne *(śarada)*!“[79]

[Apoi] îi spune *(gṛh)*[80] pe nume *(nāmāsya)* şi îl îmbrăţişează *(pari-gṛh)* [spunându-i] astfel:

„În felul în care Prajāpati şi-a îmbrăţişat *(pari-gṛh)* creaturile *(prajā)*, spre siguranţa *(ariṣṭi)* lor, tot aşa te îmbrăţişez *(pari-gṛh)* [şi eu] pe tine.“

În continuare, îi murmură *(jap)* în urechea *(karṇa)* sa dreaptă *(dakṣiṇa)* astfel:

„Ṛjīṣin, binefăcătorule *(maghavan)*[81], dăruieşte-ne *(pra-yan)* [bunuri]!“

„Indra, dă-ne *(dhā)* cele mai bune *(śrī)* posesiuni *(draviṇa)*!“[82] – astfel [murmură în urechea] stângă *(savya)*.

„Nu mă ucide *(chid)*[83], nu mă înspăimânta *(vyath)*, viaţa *(āyus)* ta [să fie] [lungă] de o sută *(śata)* de toamne *(śarada)*! Fiule *(putra)*, numele *(nāman)* tău este "viaţa" *(jīva)*. [Îţi] adulmec *(abhi-ghrā)* creştetul capului *(mūrdhā)*.”

[El] trebuie să adulmece *(abhi-ghrā)* de trei ori creştetul capului *(mūrdhā)* [fiului], [spunând] astfel:

„Scot un muget *(abhi-hiṅ-kṛ)* către tine, asemenea mugetului *(hiṅkāra)* vacii *(gava)*.”

---

[77] Adulmecarea capului este probabil un gest echivalent sărutului (un studiu pe larg asupra gestului sărutului în cultura indiană clasică şi modernă, în Hopkins 1907, 120-134; gestul adulmecării capului/sărutului interpretat ca simbol solar, în Coomaraswamy 1940, 53-56, 59-67).

[78] *„Nāmāsya dadhāti”* – literal, „îi dă numele”.

[79] Pasajul se regăseşte, în forme apropiate, în *Śatapatha-Brāhmaṇa*, XIV.9.4.26, *Pāraskara-Gṛhya-Sūtra*, I.16.18, *Āśvalāyana-Gṛhya-Sūtra*, I.15.3 (cf. Hume 1921, 315).

[80] *„Gṛhṇāti”* – literal, „îl ia”.

[81] „Ṛjīṣin” – nume atribuit uneori lui Indra. O analiză a termenului *„maghavan”*, în Pike 1872, 165.

[82] Primul vers este din *Ṛg-Veda*, III.36.10 (cu o modificare minoră), în timp ce al doilea este din *Ṛg-Veda*, II.21.6 (cf. Hume 1921, 315; Muller 1879, 288; Olivelle 1998, 589; Cowell 1861, 156; Radhakrishnan 1954, 769).

[83] *„Chid”* – literal, „a tăia”.

[El] trebuie să scoată de trei ori un muget *(abhi-hiṅ-kṛ)* înspre creştetul capului *(mūrdhā)* lui.

[Suflul *(prāṇa)* ca principiu al vitalităţii microcosmice; vântul *(vāyu)* ca principiu al vitalităţii macrocosmice][84]

athāto daivaḥ parimara / etad vai brahma dīpyate yad agnir jvalatyathaitan mriyate yan na jvalati / tasyādityam eva tejo gacchati vāyum prāṇa / etad vai brahma dīpyate yad ādityo dṛśyate'thaitan mriyate yan na dṛśyate / tasya candramasam eva tejo gacchati vāyum prāṇa / etad vai brahma dīpyate yac candramā dṛśyate'thaitan mriyate yan na dṛśyate / tasya vidyutam eva tejo gacchati vāyum prāṇa / etad vai brahma dīpyate yad vidyud vidyotate'thaitan mriyate yan na vidyotate / tasya diśa eva tejo gacchati vāyum prāṇas / tā vā etāḥ sarvā devatā vāyum eva praviśya vāyau mṛtvā na mṛcchante / tasmād eva punar udīrata / ityadhidaivatam // athādhyātmam //12//

II.12.[85] Acum, în continuare *(athātaḥ)*, [urmează] dispariţia zeilor *(daiva parimara)*.[86]

Cu adevărat, acest Brahman străluceşte *(dīp)* atunci când focul *(agni)* este aprins *(jval)*. Deci, el moare *(mṛ)* atunci când [focul] nu este aprins *(jval)*.

---

[84] Paragrafele II.12 şi II.13 discută despre reductibilitatea tuturor elementelor macro-cosmice şi micro-cosmice la suflu *(prāṇa)* sau la vânt *(vāyu)*, ipostaza cosmică a suflului. Întregul Cosmos şi întreaga experienţă umană reprezintă diferite forme sub care se manifestă forţa vitală universală, identificată cu suflul, la nivel micro-cosmic, sau cu vântul *(vāta, vāyu)*, la nivel macro-cosmic. În felul acesta, totul devine pulsaţie a unei vieţi universale, care cuprinde deopotrivă omul cât şi Cosmosul (suflul - *prāṇa* – ca principiu biologic şi cosmic, prin asocierea sa cu vântul, în Veda şi în brahmanismul post-vedic, în Zysk 1993, 199-200; Zysk 2007, 105-106; Deussen 1994, 82-88; Edgerton 1929, 105-106, 111; Edgerton 1958, 52; Muir 1865, 371; zeii vedici Vāyu şi Vāta, ipostaze cosmice ale suflului şi anticipări vedice ale principiului universal din brahmanism, în Srinivasan 1983, 548; Pike 1872, 169-177, 556-559; Keith 1925, 140-141; MacDonell 1897, 81-82).

[85] Termenul *„parimara"* înseamnă mai mult decât simpla „dispariţie", preverbul *„pari"* având sensul de „de jur împrejur" şi conducând astfel la semnificarea unei „dispariţii totale".
Tema „dispariţiei zeităţilor" *(daiva parimara)* se regăseşte în *Aitareya-Brāhmaṇa*, VIII.28 (cf. Hume 1921, 316; Muller 1879, 288; Olivelle 1998, 343,590; Cowell 1861, 157; Radhakrishnan 1954, 770).

[86] Textul foloseşte cuvântul *„daiva"*, care înseamnă „zei", atât pentru a se referi la elementele naturii, cât şi pentru referinţa la facultăţile senzoriale şi la cele de acţiune. În acord cu o tendinţă care îşi are începutul în religiozitatea vedică, principalele elemente ale naturii erau personificate şi deificate (personificarea elementelor naturii în religia vedică, în Gough 1882, 8-9).

Strălucirea *(tejas)* sa se duce *(gam)* în Soare *(āditya)*, iar suflul *(prāṇa)* [său] în vânt *(vāyu)*.

Cu adevărat, acest Brahman străluceşte *(dīp)* atunci când se arată *(dṛś)* Soarele *(āditya)*. Deci, el moare *(mṛ)* atunci când [Soarele] nu se mai arată *(dṛś)*. Strălucirea *(tejas)* sa se duce *(gam)* în Lună *(candramas)*, iar suflul *(prāṇa)* [său] în vânt *(vāyu)*.

Cu adevărat, acest Brahman străluceşte *(dīp)* atunci când se arată *(dṛś)* Luna *(candramas)*. Deci, el moare *(mṛ)* atunci când [Luna] nu se mai arată *(dṛś)*. Strălucirea *(tejas)* sa se duce *(gam)* în luminozitate *(vidyut)*, iar suflul *(prāṇa)* [său] în vânt *(vāyu)*.

Cu adevărat, acest Brahman străluceşte *(dīp)* atunci când luminozitatea *(vidyut)* iradiază *(vi-dyut)*. Deci, el moare *(mṛ)* atunci când [luminozitatea] nu mai iradiază *(vi-dyut)*. Strălucirea *(tejas)* sa se duce *(gam)* în spaţiu *(diś)*, iar suflul *(prāṇa)* [său] în vânt *(vāyu)*.

Toate *(sarva)* aceste zeităţi *(devatā)*, fiind intrate *(praviśya)* în vânt *(vāyu)*, dispărând *(mṛtvā)* în vânt *(vāyu)*, [totuşi] nu mor *(mṛch)*. De acolo, [ele] se vor ridica *(ud-īr)* din nou *(punar)*. Aceasta, [în legătură] cu divinităţile *(daivata)*. În continuare *(atha)*, [în legătură] cu Sinele *(ātman)*.

etad vai brahma dīpyate yad vācā vadati / athaitan mriyate yan na vadati / tasya cakṣur eva tejo gacchati prāṇaṃ prāṇa / etad vai brahma dīpyate yac cakṣuṣā paśyati / athaitan mriyate yan na paśyati / tasya śrotram eva tejo gacchati prāṇaṃ prāṇa / etad vai brahma dīpyate yacchrotreṇa śṛṇoti / athaitan mriyate yan na śṛṇoti / tasya mana eva tejo gacchati prāṇaṃ prāṇa / etad vai brahma dīpyate yan manasā dhyāyati / athaitan mriyate yan na dhyāyati / tasya prāṇam eva tejo gacchati prāṇaṃ prāṇas / tā vā etāḥ sarvā devatāḥ prāṇam eva praviśya prāṇe mṛtvā na mṛcchante / tasmād eva punar udīrate / tad yadi ha vā evaṃ vidvāṃsam ubhau parvatāvabhipravarteyātāṃ dakṣinaś cottaraś ca tustūrṣamānau na hainaṃ stṛṇvīyātām / atha ya enaṃ dviṣanti yān ca svayaṃ dveṣṭi ta evainaṃ parimriyante //13//

II.13. Cu adevărat, acest Brahman străluceşte *(dīp)* atunci când vocea *(vāc)* vorbeşte *(vad)*. Deci, el moare *(mṛ)* atunci când [vocea] nu mai vorbeşte

(vad). Strălucirea *(tejas)* sa se duce *(gam)* în ochi *(cakṣus)*, iar suflul *(prāṇa)* [său] în suflu *(prāṇa)*.

Cu adevărat, acest Brahman străluceşte *(dīp)* atunci când ochiul *(cakṣus)* vede *(dṛś)*. Deci, el moare *(mṛ)* atunci când [ochiul] nu mai vede *(dṛś)*. Strălucirea *(tejas)* sa se duce *(gam)* în ureche *(śrotra)*, iar suflul *(prāṇa)* [său] în suflu *(prāṇa)*.

Cu adevărat, acest Brahman străluceşte *(dīp)* atunci când urechea *(śrotra)* aude *(śru)*. Deci, el moare *(mṛ)* atunci când [urechea] nu mai aude *(śru)*. Strălucirea *(tejas)* sa se duce *(gam)* în minte *(manas)*, iar suflul *(prāṇa)* [său] în suflu *(prāṇa)*.

Cu adevărat, acest Brahman străluceşte *(dīp)* atunci când mintea *(manas)* gândeşte *(dhyā)*. Deci, el moare *(mṛ)* atunci când [mintea] nu mai gândeşte *(dhyā)*. Strălucirea *(tejas)* sa se duce *(gam)* în suflu *(prāṇa)*, iar suflul *(prāṇa)* [său] în suflu *(prāṇa)*.

Toate *(sarva)* aceste divinităţi *(devatā)*, fiind intrate *(praviśya)* în suflu *(prāṇa)*, dispărând *(mṛtvā)* în suflu *(prāṇa)*, [totuşi] nu mor *(mṛch)*. De acolo, [ele] se vor ridica *(ud-īr)* din nou *(punar)*.

Dacă cineva chiar este cunoscător *(vidvas)* al acestui [lucru], atunci, [chiar dacă] ambii *(ubha)* munţi *(parvata)*, atât cel din Sud *(dakṣiṇa)* cât şi cel din Nord *(uttara)*[87], s-ar rostogoli *(abhi-pra-vṛt)* [spre el] pentru a-l ucide *(tūr)*, [ei] nu îl vor doborî *(stṛ)*[88] pe acela. Însă aceia care îl urăsc *(dviṣ)* pe el şi aceia pe care el însuşi îi urăşte *(dviṣ)*, aceia vor muri *(pari-mṛ)*.[89]

[87] Conform cunoştinţelor geografice rudimentare din upaniṣade, lumea era mărginită la nord de masivul Himālaya, iar la sud de munţii Vindhya (Olivelle 1998, 590; Hume 1921, 317; Radhakrishnan 1954, 770).

[88] *„Stṛ”* – literal, „a aşterne”, „a acoperi”.

[89] *„Pari-mṛ”* – literal, „a muri de jur împrejur”, „a muri cu totul”. Termenul este folosit în asociere cu cel care dă tema paragrafelor II.12-II.13 şi anume *„parimara”*.
De regulă, traducerile englezeşti au surprins mai exact sensul lui *„pari-mṛ”*, redând termenul prin „die (a)round him (on every side)” (Hume 1921, 317; Muller 1879, 290; Olivelle 1998, 343; Cowell 1861, 158; Radhakrishnan 1954, 770). Şi în italiană sensul a fost surprins cu multă precizie: „muoiono attorno a lui” (della Casa 1976, 326).

[Preeminenţa suflului *(prāṇa)* la nivel individual]

athāto niḥśreyasādānam / etā ha vai devatā ahaṃśreyase vivadamānā asmāc charīrād uccakramuḥ / tadd hāprāṇat śuṣkaṃ dārubhūtaṃ śiṣye'thainad vāk praviveśa / tad vācā vadac chiṣya eva / athainac cakṣuḥ praviveśa / tad vācā vadac cakṣuṣā paśyac chiṣya eva / athainac chrotraṃ praviveśa / tad vācā vadac cakṣuṣā paśyac chrotreṇa śṛṇvac chiṣya eva / athainan manaḥ praviveśa / tad vācā vadac cakṣuṣā paśyac chrotreṇa śṛṇvan manasā dhyāyac chiṣya eva / athainat prāṇaḥ praviveśa / tat tata eva samuttasthau / tā vā etāḥ sarvā devatāḥ prāṇe niḥśreyasaṃ viditvā prāṇam eva prajñātmānam abhisambhūya sahaivaitaiḥ sarvair asmāc charīrād uccakramuḥ / te vāyupraviṣṭā ākāśātmānaḥ svarīyuḥ / tatho evaivaṃ vidvān prāṇe niḥśreyasaṃ viditvā prāṇam eva prajñātmānam abhisambhūya sahaivaitaiḥ sarvair asmāc charīrād utkrāmati / sa vāyupraviṣṭa ākāśātmā svareti / sa tad gacchati yatraite devās / tat prāpya yad amṛtā devās tad amṛto bhavati ya evam veda //14//

II.14. Acum, în continuare *(athātaḥ)*, [urmează] găsirea *(ādāna)*[90] [zeităţii] supreme *(niḥśreyasa)*.[91] Cu adevărat, divinităţile *(devatā)* se certau între ele *(vivadamāna)*, [spunând]:

„Eu sunt cea superioară *(śreyasa)*."

[Atunci, ele] au ieşit *(ut-kram)* din acest corp *(śarīra)*. Acesta zăcea *(śī)*, lipsit de suflu *(prāṇa)*, uscat *(śuśka)*, fiind *(bhūta)* [asemenea] unei bucăţi de lemn *(dāru)*[92].

Atunci, vocea *(vāc)* a intrat *(pra-viś)* [în el]. El zăcea *(śī)*, vorbind *(vad)* cu vocea *(vāc)*.

Atunci, ochiul *(cakṣus)* a intrat *(pra-viś)* [în el]. El zăcea *(śī)*, vorbind *(vad)* cu vocea *(vāc)* şi văzând *(dṛś)* cu ochiul *(cakṣus)*.

Atunci, urechea *(śrotra)* a intrat *(pra-viś)* [în el]. El zăcea *(śī)*, vorbind *(vad)* cu vocea *(vāc)*, văzând *(dṛś)* cu ochiul *(cakṣus)* şi auzind *(śru)* cu urechea *(śrotra)*.

---

[90] *„Ādāna"* – literal, „luarea".

[91] Această temă poate fi regăsită şi în alte locuri din corpusul upaniṣadelor: *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, VI.1.1-14 (Bercea 1993, 99-101) şi *Chāndogya-Upaniṣad*, V.1 (Bercea 1993, 180-181). Reapare şi în *Kauṣītaki-Brāhmaṇa Upaniṣad*, III.3. De asemenea, se regăseşte în *Aitareya- Āraṇyaka*, II.1.4.9 (cf. Muller 1879, 290).

[92] *„Dārubhūtaṃ"* – literal, „fiind o bucată de lemn".

Atunci, mintea *(manas)* a intrat *(pra-viś)* [în el]. El zăcea *(śī)*, vorbind *(vad)* cu vocea *(vāc)*, văzând *(dṛś)* cu ochiul *(cakṣus)*, auzind *(śru)* cu urechea *(śrotra)* şi gândind *(dhyā)* cu mintea *(manas)*.

Atunci, suflul *(prāṇa)* a intrat *(pra-viś)* [în el] şi [corpul] s-a ridicat *(sam-ut-sthā)*.

Toate *(sarva)* aceste divinităţi *(devatā)*, recunoscând *(viditvā)* superioritatea *(niḥśreyasa)* suflului *(prāṇa)* şi [faptul] că numai *(eva)* suflul *(prāṇa)* participă *(abhi-sam-bhū)* la Sinele-conştiinţă *(prajñātman)*, au părăsit *(ut-kram)* toate *(sarva)*, împreună *(saha)*, acest corp *(śarīra)*. Având natura *(ātman)* spaţiului *(ākāśa)*[93], ele au intrat *(praviṣṭa)* în vânt *(vāyu)* şi au mers *(i)* în paradis *(svar)*. Tot aşa, cel care cunoaşte *(vidvas)* acest [lucru], recunoscând *(viditvā)* superioritatea *(niḥśreyasa)* suflului *(prāṇa)* şi [faptul] că numai suflul *(prāṇa)* participă *(abhi-sam-bhū)* la Sinele-conştiinţă *(prajñātman)*, iese *(ut-kram)* din acest corp *(śarīra)* împreună *(saha)* cu toate *(sarva)* aceste [divinităţi]. Având natura *(ātman)* spaţiului *(ākāśa)*, el intră *(praviṣṭa)* în vânt *(vāyu)* şi merge *(i)* în paradis *(svar)*. El merge *(gam)* acolo unde *(yatra)* [sunt] zeii *(deva)*. Ajungând *(prāpya)* acolo, cel care cunoaşte *(vid)* acest [lucru] devine *(bhū)* nemuritor *(amṛta)*, aşa cum şi zeii *(deva)* sunt nemuritori *(amṛta)*.[94]

[Ritualul transmiterii vitalităţii de la tată către fiu][95]

athātaḥ pitāputrīyaṃ sampradānam iti cācakṣate / pitā putraṃ preṣyannāhvayati navais tṛṇair agāraṃ saṃstīrya agnim upasamādhāyodakumbhaṃ sapātram upanidhāyāhatena vāsasā

[93] Termenul *„ātman”*, la origine un pronume reflexiv, are, literal, sensul de „natură proprie”, „sine propriu”; doar în accepţiunea sa filosofică acest termen denotă Sinele ultim, natura ultimă a unei entităţi. Sanskrita upaniṣadelor nu disociază sensul comun al termenului *„ātman”* de sensul său filosofic; în general, am încercat să traducem *„ātman”* prin „sine”, însă, în unele locuri, am optat pentru redarea sa prin „natură”, pentru a conferi un plus de eleganţă exprimării (sensul original al termenului *„ātman”* şi elaborarea accepţiunii sale filosofice, în Black 2007, 7-9).

[94] Şi în acest pasaj termenii „zeu” *(deva)* şi „paradis” *(svar)* trebuie interpretaţi în mod metaforic, ca făcând referire la cei eliberaţi, respectiv la realitatea ultimă (Brahman).

[95] Ritualul figurează şi în *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, I.5.17-20 (Bercea 1993, 43-44). Ideea perpetuării vieţii umane prin descendenţi, în literatura brahmană, în Hammet 1938, 62-63; în diferite tradiţii religioase ale omenirii, în Todd 1916, 187.

sampracchannaḥ pitā śeta / etya putra upariṣṭād abhinipadyata indriyair indriyāṇi saṃspṛśyāpi vāsmā āsīnāyābhimukhāyaiva sampradadyād athāsmai samprayacchati / vācam me tvayi dadhānīti pitā / vācaṃ te mayi dadha iti putraḥ / prāṇam me tvayi dadhānīti pitā / prāṇaṃ te mayi dadha iti putraḥ / cakṣur me tvayi dadhānīti pitā / cakṣus te mayi dadha iti putraḥ / śrotram me tvayi dadhānīti pitā / śrotraṃ te mayi dadha iti putraḥ / annarasān me tvayi dadhānīti pitā / annarasān te mayi dadha iti putraḥ / karmāṇi me tvayi dadhānīti pitā / karmāṇi te mayi dadha iti putraḥ / sukhaduḥkhe me tvayi dadhānīti pitā / sukhaduḥkhe te mayi dadha iti putraḥ / ānandam ratim prajātim me tvayi dadhānīti pitā / ānandam ratim prajātim te mayi dadha iti putraḥ / ityām me tvayi dadhānīti pitā / ityāṃ te mayi dadha iti putraḥ / mano me tvayi dadhānīti pitā / manas te mayi dadha iti putraḥ / prajñām me tvayi dadhānīti pitā / prajñāṃ te mayi dadha iti putraḥ / yadyu vā upābhigadaḥ syāt samāsenaiva brūyāt prāṇān me tvayi dadhānīti pitā / prāṇān te mayi dadha iti putraḥ / atha dakṣiṇāvṛd upaniṣkrāmati / taṃ pitānumantrayate yaśo brahmavarcasaṃ kīrtiś tvā juṣatām iti / athetaraḥ savyam aṃsam abhyavekṣate pāṇināntardhāya vasanāntena vā pracchādya svargān lokān kāmān āpnuhīti / sa yadyagadaḥ syāt putrasyaiśvarye pitā vaset pari vā vrajet / yadyu vai preyāt yadevainaṃ samāpayeyuḥ yathā samāpayitavyo bhavati yathā samāpayitavyo bhavati//15//

II.15. Acum, în continuare *(athātaḥ)*, [urmează] „transmiterea *(sampradāna)* de la tată *(pitṛ)* către fiu *(putrīya)*" – astfel a fost [aceasta] numită *(cakṣ)*.

Tatăl *(pitṛ)* muribund *(preṣya)* îşi cheamă *(ā-hū)* fiul *(putra)*. După ce a acoperit *(saṃstīrya)* casa *(agāra)* cu iarbă *(trṇa)* proaspătă *(nava)*, după ce a pregătit *(upasamādhāya)* focul *(agni)* şi a aşezat *(upanidhāya)* pe el un vas de apă *(udakumbha)* cu un blid *(pātra)*, acoperit *(sampracchanna)* de veşminte *(vāsas)* fără nicio ruptură *(ahata)*, tatăl *(pitṛ)* stă întins *(śī)*. Fiul *(putra)*, după ce a venit *(etya)*, se apleacă *(abhi-ni-pad)* de sus *(upariṣṭāt)* [către el], atinge *(saṃspṛśya)* organele *(indriya)* [tatălui] cu organele *(indriya)* [sale] astfel încât, din [acea] poziţie *(āstna)*, îndreptat *(abhimukha)* [către el], să îi transmită *(sam-pra-dhā)* [continuitatea familiei]. În continuare, îi încredinţează *(sam-pra-yam)* [următoarele]:

„Să îţi dau *(dhā)* vocea *(vāc)* mea în tine!" – [să spună] tatăl *(pitṛ)*.

„Vocea *(vāc)* ta a fost dată *(dhā)* în mine." – [să spună] fiul *(putra)*.

„Să îţi dau *(dhā)* suflul *(prāṇa)* meu în tine!" – [să spună] tatăl *(pitṛ)*.

„Suflul *(prāṇa)* tău a fost dat *(dhā)* în mine." – [să spună] fiul *(putra)*.

„Să îţi dau *(dhā)* ochiul *(cakṣus)* meu în tine!” – [să spună] tatăl *(pitṛ)*.

„Ochiul *(cakṣus)* tău a fost dat *(dhā)* în mine.” – [să spună] fiul *(putra)*.

„Să îţi dau *(dhā)* urechea *(śrotra)* mea în tine!” – [să spună] tatăl *(pitṛ)*.

„Urechea *(śrotra)* ta a fost dată *(dhā)* în mine.” – [să spună] fiul *(putra)*.

„Să îţi dau *(dhā)* gustul *(rasa)* hranei *(anna)* mele în tine!” – [să spună] tatăl *(pitṛ)*.

„Gustul *(rasa)* hranei *(anna)* tale a fost dat *(dhā)* în mine.” – [să spună] fiul *(putra)*.

„Să îţi dau *(dhā)* faptele *(karma)* mele în tine!” – [să spună] tatăl *(pitṛ)*.

„Faptele *(karma)* tale au fost date *(dhā)* în mine.” – [să spună] fiul *(putra)*.

„Să îţi dau *(dhā)* fericirea *(sukha)* şi durerea *(duḥkha)* mea în tine!” – [să spună] tatăl *(pitṛ)*.

„Fericirea *(sukha)* şi durerea *(duḥkha)* ta au fost date *(dhā)* în mine.”– [să spună] fiul *(putra)*.

„Să îţi dau *(dhā)* beatitudinea *(ānanda)* mea, plăcerea *(rati)* şi [funcţia mea] de procreaţie *(prajāti)* în tine!” – [să spună] tatăl *(pitṛ)*.

„Beatitudinea *(ānanda)* ta, plăcerea *(rati)* ta şi [funcţia ta] de procreaţie *(prajāti)* au fost date *(dhā)* în mine.” – [să spună] fiul *(putra)*.

„Să îţi dau *(dhā)* mişcările *(ityā)* mele în tine!” – [să spună] tatăl *(pitṛ)*.

„Mişcările *(ityā)* tale au fost date *(dhā)* în mine.” – [să spună] fiul *(putra)*.

„Să îţi dau *(dhā)* mintea *(manas)* mea în tine!” – [să spună] tatăl *(pitṛ)*.

„Mintea *(manas)* ta a fost dată *(dhā)* în mine.” – [să spună] fiul *(putra)*.

„Să îţi dau *(dhā)* conştiinţa *(prajñā)* mea în tine!” – [să spună] tatăl *(pitṛ)*.

„Conştiinţa *(prajña)* ta a fost dată *(dhā)* în mine.” – [să spună] fiul *(putra)*.

Sau, dacă [tatălui] îi este *(as)* cu neputinţă să vorbească mult *(upābhigada)*, atunci să se spună *(brū)*, pe scurt *(samāsena)*, astfel:

„Să îţi dau *(dhā)* suflurile *(prāṇa)* mele în tine!“ – [să spună] tatăl *(pitṛ)*.

„Suflurile *(prāṇa)* tale au fost date *(dhā)* în mine.” – [să spună] fiul *(putra)*.

În continuare, [fiul] se întoarce *(vṛt)* spre dreapta *(dakṣiṇa)* şi pleacă *(upa-niṣ-kram)*. Tatăl *(pitṛ)* îi spune *(anu-mantr)*:

„Să te bucuri *(juṣ)* de glorie *(yaśas)*, de strălucirea lui Brahman *(brahmavarcasa)* şi de renume *(kīrti)*!“

În continuare *(atha)*, celălalt *(itara)* fixează cu privirea *(abhi-ava-ikṣ)* umărul *(aṃsa)* stâng *(savya)* şi, luându-l *(dhāya)* între *(antar)* mâini *(pāṇi)* sau acoperindu-l *(pracchādya)* cu marginea *(anta)* hainei *(vasana)*, [spune] astfel:

„Fie ca tu să obţii *(āp)* lumile paradisiace *(svarga loka)* şi ceea ce doreşti *(kāma)*!“

Dacă [tatăl] se face *(as)* bine *(agada)*, atunci trebuie să trăiască *(vas)* sub autoritatea *(īśvarya)* fiului *(putra)* sau să rătăcească *(pari-vraj)* [ca ascet].[96]

Dacă totuşi moare *(pra-i)*, atunci [el] trebuie să îi asigure *(sam-āp)* [totul] aşa cum este *(bhū)* necesar să fie asigurat *(samāpayitavya)*, aşa cum este *(bhū)* necesar să fie asigurat *(samāpayitavya)*.

// iti dvitīyo'dhyāyaḥ //

Acesta a fost al doilea capitol *(adhyāya)*.

Capitolul *(adhyāya)* III
[Identificarea metaforică a absolutului cu zeul Indra][97]

pratardano ha vai daivodāsiḥ indrasya priyaṃ dhāmopajagāma yuddhena ca pauruṣeṇa ca / taṃ hendra uvāca pratardana varaṃ vṛṇīṣveti / sa hovāca pratardanaḥ tvam eva me vṛṇīṣva yaṃ tvam manuṣyāya hitatamam manyasa iti / taṃ hendra uvāca na vai varo'varasmai vṛṇīte / tvam eva vṛṇīṣveti / avaro vai kila meti hovāca pratardanaḥ / atho khalv indraḥ satyād eva neyāya / satyam hīndraḥ / taṃ hendra uvāca mām eva vijānīhyetad evāhaṃ manuṣyāya hitatamaṃ manye yan māṃ vijānīyan / triśīrṣāṇaṃ tvāṣṭram ahanam / arunmukhān yatīn sālāvṛkebhyaḥ prāyaccham / bahvīḥ sandhā atikramya divi prahlādīyān atṛṇam aham

[96] Prin acest ritual, tatăl i-a transmis fiului, în mod integral, toate prerogativele de stăpân al casei, fiul preluând astfel funcţia de cap al familiei. De aceea, dacă totuşi tatăl se face bine, el trebuie să trăiască sub autoritatea fiului său (o interpretare a acestui ritual, în Coomaraswamy 1940, 54-55; continuarea vieţii prin urmaşi, în Black 2007, 142).

[97] Reprezentările metaforice teiste ale realităţii ultime sunt frecvente în upanişade, zeul vedic Indra întruchipând adesea absolutul Brahman (diversele personificări ale realităţii ultime, continuând în general tradiţia vedică, în Oldenberg 1991, 28-29, 58-62; Bloomfield 1908, 210; Coomaraswamy 1933, 80-85; Deussen 1994, 130-134; zeul Indra, ca zeu suprem în religia vedică, în Srinivasan 1983, 547-548; Muir 1865, 341-342; Pike 1872, 138-168, 447-469; Bloomfield 1907, 173-179; MacDonell 1897, 54-66).

antarikṣe paulomān pṛthivyām kālakāñjān / tasya me tatra na loma canāmīyate / sa yo māṃ veda na ha vai tasya kena cana karmaṇā loko mīyate na steyena na bhrūṇahatyayā namātṛvadhena na pitṛvadhena / nāsya pāpaṃ cakṛṣo mukhān nīlaṃ vetīti //1//

III.1. Pratardana, fiul lui Divodāsa[98], a ajuns *(upa-gam)*, prin luptă *(yuddha)* şi bărbăţie *(pauruṣa)*, la îndrăgitul *(priya)* sălaş *(dhāma)* al lui Indra.[99] Lui, Indra i-a spus *(vac)*:

„Pratardana, alege *(vṛ)* un bun *(vara)*!“

Pratardana a spus *(vac)* astfel:

„Alege-mi *(vṛ)* chiar *(eva)* tu acel [bun] pe care tu îl socoţi *(man)*[100] drept cel mai binefăcător *(hitatama)* pentru un om *(manuṣya)*!“

Lui, Indra i-a spus *(vac)* astfel:

„Cineva superior *(vara)* nu alege *(vṛ)* pentru cineva inferior *(avara)*. Alege *(vṛ)* chiar *(eva)* tu!“

„Cu adevărat, mie [toate îmi par] inferioare *(avara)*.“[101] – a spus *(vac)* Pratardana.

În continuare, Indra nu s-a îndepărtat *(yā)*[102] de adevăr *(satya)*, Indra, cu adevărat, fiind adevărul *(satya)*.

Lui, Indra i-a spus *(vac)*:

„Cunoaşte-mă *(vi-jñā)* doar *(eva)* pe mine! Eu consider *(man)* acest [lucru] drept cel mai binefăcător *(hitatama)* pentru oameni *(manuṣya)*, ca ei să mă cunoască *(vi-jñā)* pe mine. L-am ucis *(han)* pe fiul lui Tvaṣṭṛ, cel cu trei capete *(śīrṣa)*.[103] I-am dat *(pra-yam)* la şacali *(sālāvṛka)* pe asceţii *(yati)* Arunmukha.[104]

---

[98] *„Daivodāsika”* – adjectiv cu sensul literal „de-al lui Divodāsa”.

[99] O analiză a discuţiei dintre Indra şi Pratardana, în Tattvabhushan 1921, 32-34.

[100] *„Man”* – literal, „a gândi”.

[101] Propoziţie foarte eliptică, în care accentul pare să fie pus asupra ideii de „inferior”, termenul fiind însoţit de două cuvinte cu rol de întărire *(vai, kila)*.

[102] *„Neyāya”* – literal, „nu a mers”.

[103] Episodul mitic la care se face referire este relatat în *Ṛg-Veda*, X.8.8-9, X.99.6; *Śatapatha-Brāhmaṇa*, I.2.3.2, XII.7.1.1 (cf. Hume 1921, 320; Radhakrishnan 1954, 775). Conflictul dintre Indra şi tatăl său, Tvaṣṭṛ, nu este relatat într-o manieră tocmai univocă în textele vedice. Alte relatări cu privire la acest episod sunt de găsit în *Taittirīya-Saṃhitā*, II.5.11 şi *Śatapatha-Brāhmaṇa*, I.6.3.1-2, V.5.4.2-3 (cf. Hume 1921, 320). Discuţii cu privire la Tvaṣṭṛ, în Pike 1872, 542-545; Keith 1925, 204-205.

Încălcând *(atikramya)* multe legăminte *(sandhā)*, i-am devorat *(tṛṇ)*, în ceruri *(dyu)*, pe cei din spiţa lui Prahlāda, în aer *(antarikṣa)*, pe cei din spiţa lui Puloma, pe pământ *(pṛthivī)*, pe cei din spiţa lui Kālakañja.[105] Acolo, [în luptă], mie nu mi-a pierit *(mī)* niciun fir de păr *(loma)*.

În cazul celui care mă cunoaşte *(vid)* astfel, lumea *(loka)* lui nu este distrusă *(mī)* prin nicio faptă *(karma)* de-a lui, nici prin furt *(steya)*, nici prin uciderea *(hatyā)* unei femei însărcinate *(bhrūṇa)*, nici prin uciderea *(vadha)* mamei *(mātṛ)*, nici prin uciderea *(vadha)* tatălui *(pitṛ)*. Dacă vrea să săvârşească *(kṛ)* un păcat *(pāpa)*, culoarea închisă *(nīla)* a feţei *(mukha)* sale nu dispare *(vi-i)*[106]."

[Suflul *(prāṇa)* – conştiinţă *(prajñā)* ca principiu vital][107]

sa hovāca prāṇo 'smi prajñātmā / taṃ mām āyur amṛtam ity upāssva / āyuḥ prāṇaḥ / prāṇo vā āyuḥ / yāvadd hyasmin śarīre prāṇo vasati tāvad āyuḥ / prāṇena hyevāsmin loke'mṛtatvam āpnoti / prajñayā satyaṃ saṃkalpam / sa yo mām āyur amṛtam ity upāste sarvam āyur asmin loka etyāpnoty amṛtatvam akṣitiṃ svarge loke / tadd haika āhur ekabhūyaṃ vai prāṇā gacchantīti / na hi kaścana śaknuyāt sakṛd vācā nāma prajñāpayitum cakṣuṣā rūpam śrotreṇa śabdam manasā dhyānam / ekabhūyaṃ vai prāṇā bhūtvaikaikam etāni sarvāṇi prajñāpayantīti / vācam vadantīṃ sarve prāṇā anuvadanti / cakṣuḥ paśyat sarve prāṇā anupaśyanti /śrotraṃ śṛṇvat sarve prāṇā anuśṛṇvanti / mano dhyāyat sarve prāṇā anudhyāyanti / prāṇaṃ prāṇantam sarve prāṇā anuprāṇanti / evam u haitad iti hendra uvācāsti tveva prāṇānāṃ niḥśreyasam iti //2//

---

[104] *„Yati"* – literal, „care se străduieşte", „care se nevoieşte"; derivat al rădăcinii *„yat"*, cu sensul de „a aranja", „a face ordine", „a menţine în armonie", „a se asocia cu", „a ţine pasul cu", „a se strădui", „a face eforturi", „a se nevoi" (Monier-Williams 1997, 840-841; Incze 1995, 196). Termenul s-a consacrat şi ca designator al asceţilor, al practicanţilor religioşi. Episodul este relatat în *Aitareya-Brāhmaṇa*, VII.28 (cf. Hume 1921, 321; Muller 1879, 293; Olivelle 1998, 592; Radhakrishnan 1954, 775).

[105] În sanskrită, *„prahlādīyān"*, *„paulomān"* şi *„kālakāñjān"* – literal, „cei ai lui Prahlāda / cei ce ţin de Prahlāda", „cei ai lui Puloma / cei ce ţin de Puloma", „cei ai lui Kālakañja / cei ce ţin de Kālakañja". Nu este vorba atât despre spiţe omeneşti, cât, mai degrabă, demonice (cf. Olivelle 1998, 592; Hume 1921, 321).

[106] Adică nu devine palid.

[107] Pasajele III.2-III.8 exprimă una dintre principalele idei filosofice ale textului şi anume reducţia întregii experienţe la suflul-conştiinţă. Textul va detalia asupra modului în care toate facultăţile şi experienţele umane pot fi considerate drept ramificaţii ale suflului-conştiinţă, ipostazieri ale acestuia.

III.2. El, [Indra], a spus *(vac)*:

„[Eu] sunt suflul *(prāṇa)*. [Ca fiind] Sinele-conştiinţă *(prajñātman)*, [ca fiind] viaţa *(āyus)*, nemurirea *(amṛta)* – astfel să fiu eu venerat *(upa-ās)*. Viaţa *(āyus)* este suflul *(prāṇa)* şi suflul *(prāṇa)* este viaţa *(āyus)*. Câtă vreme *(yāvat)* suflul *(prāṇa)* locuieşte *(vas)* în acest corp *(śarīra)*, [există] şi viaţa *(āyus)*. Prin suflu *(prāṇa)* se dobândeşte *(āp)* nemurirea *(amṛtatva)* în această lume *(loka)*. Prin cunoaştere *(prajñā)* [se dobândesc] concepţii *(saṃkalpa)* adevărate *(satya)*. Cel care mă venerează *(upa-ās)* [ca fiind] viaţa *(āyus)* şi nemurirea *(amṛta)* îşi parcurge *(i)* întreaga *(sarva)* viaţă *(āyus)* în această lume *(loka)* şi obţine *(āp)* nemurirea *(amṛtatva)* şi indestructibilitatea *(akṣiti)* în lumile paradisiace *(svarga loka)*."

Cel cu adevărat unic *(eka)* a spus *(ah)* astfel:

„Suflurile *(prāṇa)* merg *(gam)* către unitate *(ekabhūya)*. [Altfel], nimeni *(kaścana)* nu ar putea *(śak)* ca, în acelaşi timp *(sakṛt)*, să facă cunoscute *(prajñāpayitum)* numele *(nāman)* cu vocea *(vāc)*, formele *(rūpa)* cu ochiul *(cakṣus)*, sunetele *(śabda)* cu urechea *(śrotra)*, gândurile *(dhyāna)* cu mintea *(manas)*. Suflurile *(prāṇa)*, devenind *(bhūtva)* una *(ekabhūya)*, fac cunoscute *(pra-jñā)* pe fiecare *(ekaika)* din toate *(sarva)* acestea.

Vocea *(vāc)* vorbind *(vad)*, toate *(sarva)* suflurile *(prāṇa)* vorbesc după *(anu-vad)* [ea].

Ochiul *(cakṣus)* văzând *(dṛś)*, toate *(sarva)* suflurile *(prāṇa)* văd după *(anu-dṛś)* [el].

Urechea *(śrotra)* auzind *(śru)*, toate *(sarva)* suflurile *(prāṇa)* aud după *(anu-śru)* [ea].

Mintea *(manas)* gândind *(dhyā)*, toate *(sarva)* suflurile *(prāṇa)* gândesc după *(anu-dhyā)* [ea].

Suflul *(prāṇa)* respirând *(pra-an)*, toate *(sarva)* suflurile *(prāṇa)* respiră după *(anu-pra-an)* [el]."

Astfel, pe aceste [lucruri] le-a spus *(vac)* Indra.

„Există *(as)* totuşi *(tu)*, între sufluri *(prāṇa)*, [unul care este] cel superior *(niḥśreyasa)*." – astfel [a spus Indra][108].

[108] Cel mai probabil este ca Indra să se refere la respiraţie, la suflul ascendent (*prāṇa*), adică la forma cea mai proprie a suflului, la care trimite şi accepţiunea comună a termenului *„prāṇa"*.

jīvati vāgapeto / mūkān hi paśyāmaḥ / jīvati cakṣurapeto'ndhān hi paśyāmaḥ / jīvati śrotrāpeto / badhirān hi paśyāmaḥ / jīvati mano'peto / bālān hi paśyāmaḥ / jīvati bāhuchinno / jīvaty ūrucchinna ityevaṃ hi paśyāmaḥ iti / atha khalu prāṇa eva prajñātmedaṃ śarīraṃ parigṛhyotthāpayati / tasmād etad evoktham upāsīteti / saiṣā prāṇe sarvāptir yo vai prāṇaḥ sā prajñā / yā vā prajñā sa prāṇaḥ / tasyaiṣaiva dṛṣṭir etad vijñānam / yatraitat puruṣaḥ suptaḥ svapnaṃ na kañcana paśyatyathāsmin prāṇa evaikadhā bhavati / tad enam vāk sarvaiḥ nāmabhiḥ sahāpyeti / cakṣuḥ sarvaiḥ rūpaiḥ sahāpyeti / śrotraṃ sarvaiḥ śabdaiḥ sahāpyeti / manaḥ sarvair dhyānaiḥ sahāpyeti / sa yadā pratibudhyate yathāgner jvalataḥ sarvā diśo visphuliṅgā vipratiṣṭherann evam evaitasmād ātmanaḥ prāṇā yathāyatanaṃ vipratiṣṭhante / prāṇebhyo devāḥ / devebhyo lokāḥ /sa eṣa prāṇa eva prajñātmedam śarīram parigṛhyotthāpayati / tasmād etad evoktham upāsīteti / saiṣā prāṇe sarvāptiḥ / yo vai prāṇaḥ sā prajñā / yā vā prajñā sa prāṇaḥ / tasyaiṣaiva siddhir etad vijñānam / yatraitat puruṣa ārto mariṣyanābalyam etya sammoham eti tam āhur udakramīt cittam / na śṛṇoti na paśyati na vācā vadati na dhyāyati / athāsmin prāṇa evaikadhā bhavati / tad enaṃ vāk sarvaiḥ nāmabhiḥ sahāpyeti / cakṣuḥ sarvaiḥ rūpaiḥ sahāpyeti / śrotraṃ sarvaiḥ śabdaiḥ sahāpyeti /manaḥ sarvaiḥ dhyānaiḥ sahāpyeti / sa yadāsmāc charīrād utkrāmati sahaivaitaiḥ sarvaiḥ utkrāmati //3//

III.3. Se trăieşte *(jīv)* fără *(apeta)* voce *(vāc)* [căci] vedem *(dṛś)* [oameni] muţi *(mūka)*.

Se trăieşte *(jīv)* fără *(apeta)* ochi *(cakṣus)* [căci] vedem *(dṛś)* [oameni] orbi *(andha)*.

Se trăieşte *(jīv)* fără *(apeta)* urechi *(śrotra)* [căci] vedem *(dṛś)* [oameni] surzi *(badhira)*.

Se trăieşte *(jīv)* fără *(apeta)* minte *(manas)* [căci] vedem *(dṛś)* [oameni] puerili *(bāla)*.

Se trăieşte *(jīv)* cu mâinile *(bāhu)* tăiate *(chinna)*, se trăieşte *(jīv)* cu picioarele *(ūru)* tăiate *(chinna)* [căci] vedem *(dṛś)* aşa ceva.

Cu adevărat *(khalu)*, suflul *(prāṇa)*, [care este] Sinele-conştiinţă *(prajñātman)*, apucând *(parigṛhya)* acest corp *(śarīra)*, îl face să se ridice *(ut-sthā)*. De aceea, să fie venerat *(upa-ās)* drept *Uktha*.[109] Astfel, în suflu *(prāṇa)*, se obţine

[109] Asocierea dintre suflul *(prāṇa)* care face corpul să se ridice *(utthāpayati)* şi *Uktha* are la bază nu doar rolul primordial pe care îl deţin cele două, în cadrul Universului, respectiv a sacrificiului vedic, cât şi o speculaţie lingvistică şi anume similitudinea fonetică dintre termenul sanskrit ce desemnează acţiunea săvârşită de suflu („face să se ridice" – *„utthāpayati"*) şi cuvântul *„Uktha"*.

(āp) totul *(sarva)*. Ceea ce este suflul *(prāṇa)* este şi conştiinţa *(prajñā)* şi ceea ce este conştiinţa *(prajñā)* este şi suflul *(prāṇa)*. Aceasta este cunoaşterea *(vijñāna)*, aceasta este opinia *(dṛṣṭi)* despre aceasta.

Atunci când *(yatra)*[110] un om *(puruṣa)* este adormit *(supta)* şi nu mai vede *(dṛś)* niciun vis *(svapna)*, atunci, în el, suflul *(prāṇa)* devine *(bhū)* unitar *(ekadhā)*. Vocea *(vāc)*, împreună *(saha)* cu toate *(sarva)* numele *(nāman)*, se dizolvă *(api-i)* [în el], ochiul *(cakṣus)*, împreună *(saha)* cu toate *(sarva)* formele *(rūpa)*, se dizolvă *(api-i)* [în el], urechea *(śrotra)*, împreună *(saha)* cu toate *(sarva)* sunetele *(śabda)*, se dizolvă *(api-i)* [în el], mintea *(manas)*, împreună *(saha)* cu toate *(sarva)* gândurile *(dhyāna)*, se dizolvă *(api-i)* [în el][111].

Atunci când el se trezeşte *(prati-budh)*, aşa cum din focul *(agni)* arzând *(jvalat)* scânteile *(visphuliṅga)* se împrăştie *(vi-prati-sthā)* în toate *(sarva)* direcţiile *(diś)*, la fel, din acest Sine *(ātman)*, se împrăştie *(vi-prati-sthā)* suflurile *(prāṇa)*, [fiecare] după cum [îi este] locul *(āyatana)*. Din sufluri *(prāṇa)* [se împrăştie] simţurile *(deva)*, din simţuri *(deva)* [se împrăştie] lumile *(loka)*. Astfel, suflul *(prāṇa)* [care este] Sinele-conştiinţă *(prajñātman)*, apucând *(parigṛhya)* acest corp *(śarīra)*, îl face să se ridice *(ut-sthā)*. De aceea, să fie venerat *(upa-ās)* [drept] *Uktha*. Astfel, în suflu *(prāṇa)*, se obţine *(āp)* totul *(sarva)*. Ceea ce este suflul *(prāṇa)* este şi conştiinţa *(prajñā)* şi ceea ce este conştiinţa *(prajñā)* este şi suflul *(prāṇa)*. Acestea sunt stabilite *(siddhi)* despre acesta, aceasta este cunoaşterea *(vijñāna)* despre aceasta.

Când omul *(puruṣa)*, fiind suferind *(ārta)*, pe moarte *(mariṣyant)*, ajungând *(etya)* lipsit de vlagă *(abalya)*, ajunge *(i)* la inconştienţă *(sammoha)*, despre el se spune *(ah)* că a fost părăsit *(ut-kram)* de conştiinţă *(citta)*. [El] nu mai aude *(śru)*, nu mai vede *(dṛś)*, vocea *(vāc)* [lui] nu mai vorbeşte *(vad)*, [el] nu mai gândeşte *(dhyā)*. În el, suflul *(prāṇa)* devine *(bhū)* unitar *(ekadhā)*. Vocea *(vāc)*, împreună *(saha)* cu toate *(sarva)* numele *(nāman)*, se dizolvă *(api-i)* [în suflu], ochiul *(cakṣus)*, împreună *(saha)* cu toate *(sarva)* formele *(rūpa)*, se dizolvă *(api-i)*

[110] *„Yatra"* – literal, „acolo unde".

[111] Starea de somn profund, fără vise (*suṣuptasthāna*), este considerată, în brahmanism, ca fiind stadiul în care conştiinţa rămâne pură, lipsită de perturbaţiile produse de activitatea senzorială. Procesul de încetare a activităţii senzoriale este interpretat ca fiind o reducere a organelor de simţ şi de acţiune la originea lor, care este suflul nedeterminat.

[în suflu], urechea *(śrotra)*, împreună *(saha)* cu toate *(sarva)* sunetele *(śabda)*, se dizolvă *(api-i)* [în suflu], mintea *(manas)*, împreună *(saha)* cu toate *(sarva)* gândurile *(dhyāna)*, se dizolvă *(api-i)* [în suflu]. Atunci când el iese *(ut-kram)* din acest corp *(śarīra)*, iese *(ut-kram)* împreună *(saha)* cu toate *(sarva)* acestea.

vāg evāsmin sarvāṇi nāmānyabhivisṛjyante / vācā sarvāṇi nāmānyāpnoti / prāṇa evāsmin sarve gandhā abhivisṛyjante / prāṇena sarvān gandhān āpnoti / cakṣur evāsmin sarvāṇi rūpāṇyabhivisṛjyante / cakṣuṣā sarvāṇi rūpāṇyāpnoti / śrotram evāsmin sarve śabdā abhivisṛjyante / śrotreṇa sarvān śabdān āpnoti / mana evāsmin sarvāṇi dhyānānyabhivisṛjyante / manasā sarvāṇi dhyānānyāpnoti / saha hyetāvasmin śarīre vasataḥ sahotkrāmataḥ / atha yathāsyai prajñāyai sarvāṇi bhūtāṇyekam bhavanti tad vyākhyāsyāmaḥ //4//

III.4. Vocea *(vāc)* ia în sine însăşi *(abhi-vi-srj)*[112] toate *(sarva)* numele *(nāman)*, [căci] prin voce *(vāc)* sunt obţinute *(āp)* toate *(sarva)* numele *(nāman)*.

Respiraţia *(prāṇa)* ia în sine însăşi *(abhi-vi-sṛj)* toate *(sarva)* mirosurile *(gandha)*, [căci] prin respiraţie *(prāṇa)* sunt obţinute *(āp)* toate *(sarva)* mirosurile *(gandha)*.

Ochiul *(cakṣus)* ia în sine însuşi *(abhi-vi-srj)* toate *(sarva)* formele *(rūpa)*, [căci] prin ochi *(cakṣus)* sunt obţinute *(āp)* toate *(sarva)* formele *(rūpa)*.

Urechea *(śrotra)* ia în sine însăşi *(abhi-vi-sṛj)* toate *(sarva)* sunetele *(śabda)*, [căci] prin ureche *(śrotra)* sunt obţinute *(āp)* toate *(sarva)* sunetele *(śabda)*.

Mintea *(manas)* ia în sine însăşi *(abhi-vi-srj)* toate *(sarva)* gândurile *(dhyāna)*, [căci] prin minte *(manas)* sunt obţinute *(āp)* toate *(sarva)* gândurile *(dhyāna)*.

Cu adevărat, acestea au locuit *(vas)* împreună *(saha)* în acest corp *(śarīra)* şi împreună *(saha)* au ieşit *(ut-kram)* [din el].

În continuare *(atha)*, vom arăta *(vi-ā-khyā)* cum toate *(sarva)* elementele *(bhūta)* devin *(bhū)* una *(eka)* cu conştiinţa *(prajñā)*.

[112] „*Abhi-vi-sṛj*” – literal, „a smulge”, „a scoate”, „a extrage”.

[Conştiinţa *(prajñā)* ca principiu universal][113]

vāg evāsyā ekam aṅgam udūḷham /tasyai nāma parastāt prativihitā bhūtamātrā / prāṇa evāsyā ekam aṅgam udūḷham / tasya gandhaḥ parastāt prativihitā bhūtamātrā /cakṣur evāsyā ekam aṅgam udūḷham / tasya rūpaṃ parastāt prativihitā bhūtamātrā / śrotram evāsyā ekam aṅgam udūḷham / tasya śabdaḥ parastāt prativihitā bhūtamātrā / jihvaivāsyā ekam aṅgamudūḷham /tasya annarasaḥ parastāt prativihitā bhūtamātrā / hastāvevāsyā ekam aṅgam udūḷham / tayoḥ karma parastāt prativihitā bhūtamātrā /śarīram evāsyā ekam aṅgam udūḷham / tasya sukhaduḥkhe parastāt prativihitā bhūtamātrā /upastha evāsyā ekam aṅgam udūḷham / tasyānando ratiḥ prajātiḥ parastāt prativihitā bhūtamātrā / pādāvevāsyā ekam aṅgam udūḷham /tayor ityāḥ parastāt prativihitā bhūtamātrā / mana evāsyā ekam aṅgam udūḷham / tasya dhīḥ kāmāḥ parastāt prativihitā bhūtamātrā //5//

III.5. Vocea *(vāc)* este o *(eka)* parte *(aṅga)* extrasă *(udūḷha)*[114] din ea. Numele *(nāman)* este elementul *(bhūtamātrā)*[115] său aflat *(prativihita)* în exterior *(parastāt)*.

Respiraţia *(prāṇa)* este o *(eka)* parte *(aṅga)* extrasă *(udūḷha)* din ea. Mirosul *(gandha)* este elementul *(bhūtamātrā)* său aflat *(prativihita)* în exterior *(parastāt)*.

---

[113] Textul continuă demersul de reducţie ontologică a experienţei umane şi a elementelor cosmice, arătând, de data aceasta, că atât micro-cosmosul cât şi macro-cosmosul sunt reductibile la conştiinţă *(prajñā)*. Afirmaţia vine în completarea postulării suflului vital *(prāṇa)* drept principiu al Universului, susţinând caracterul conştient al acestui suflu vital. Principiul ultim al Universului ar fi astfel o vitalitate conştientă, Universul reprezentând un organism conştient (idealismul upanişadelor, realitatea ultimă ca şi conştiinţă, în Radhakrishnan 1914, 435-436; Deussen 1994, 102-107, 281-282).
Conştiinţa manifestă/proiectează toate facultăţile senzoriale *(indriya)* iar acestea, la rândul lor, manifestă/proiectează aşa-numitele „elemente materiale" *(bhūta mātrā)*.

[114] *„Udūḷha"* – termen negăsit în niciunul din dicţionarele consultate. Comentariile sanskrite interpretează cuvântul drept o formă coruptă pentru *„adūḍha"* – „muls" (Muller 1879, 296). De altfel, Cowell 1861, 164, chiar traduce termenul prin „milked". De altfel, şi alţi traducători contemporani interpretează într-o manieră similară acest pasaj, făcând apel la termeni precum „taken out" (Hume 1921, 324-325; Radhakrishnan 1954, 779) „drawn" (Olivelle 1998, 351) sau „tratta fuori" (della Casa 1976, 331).

[115] *„Bhūtamātrā"* – concept de origine Sāṃkhya, care, în sistemul dualist al şcolii, desemnează elementele materiale, în opoziţie cu elementele subtile *(tanmātra)*, de natură noetică. Vezi *Sāṃkhya-kārikā*, 22, în Al-George 2001, 37 şi Al-George 2001, 15-16.

Ochiul *(cakṣus)* este o *(eka)* parte *(aṅga)* extrasă *(udūḷha)* din ea. Forma *(rūpa)* este elementul *(bhūtamātrā)* său aflat *(prativihita)* în exterior *(parastāt)*.

Urechea *(śrotra)* este o *(eka)* parte *(aṅga)* extrasă *(udūḷha)* din ea. Sunetul *(śabda)* este elementul *(bhūtamātrā)* său aflat *(prativihita)* în exterior *(parastāt)*.

Limba *(jihvā)* este o *(eka)* parte *(aṅga)* extrasă *(udūḷha)* din ea. Gustul *(rasa)* hranei *(anna)* este elementul *(bhūtamātrā)* său aflat *(prativihita)* în exterior *(parastāt)*.

Cele două mâini *(hasta)* sunt o *(eka)* parte *(aṅga)* extrasă *(udūḷha)* din ea. Acţiunea *(karma)* este elementul *(bhūtamātrā)* său aflat *(prativihita)* în exterior *(parastāt)*.

Corpul *(śarīra)* este o *(eka)* parte *(aṅga)* extrasă *(udūḷha)* din ea. Plăcerea *(sukha)* şi durerea *(duḥkha)* sunt elementele *(bhūtamātrā)* sale aflate *(prativihita)* în exterior *(parastāt)*.

Organul genital *(upastha)* este o *(eka)* parte *(aṅga)* extrasă *(udūḷha)* din ea. Beatitudinea *(ānanda)*, plăcerea *(rati)* şi procreaţia *(prajāti)* sunt elementele *(bhūtamātrā)* sale aflate *(prativihita)* în exterior *(parastāt)*.

Cele două picioare *(pāda)* sunt o *(eka)* parte *(aṅga)* extrasă *(udūḷha)* din ea. Mişcarea *(ityā)* este elementul *(bhūtamātrā)* său aflat *(prativihita)* în exterior *(parastāt)*.

Mintea *(manas)* este o *(eka)* parte *(aṅga)* extrasă *(udūḷha)* din ea. Gândurile *(dhī)* şi dorinţele *(kāma)* sunt elementele *(bhūtamātrā)* sale aflate *(prativihita)* în exterior *(parastāt)*.

prajñayā vācaṃ samāruhya vācā sarvāṇi nāmānyāpnoti / prajñayā prāṇaṃ samāruhya prāṇena sarvān gandhān āpnoti / prajñayā cakṣuḥ samāruhya cakṣuṣā sarvāṇi rūpāṇyāpnoti / prajñayā śrotraṃ samāruhya śrotreṇa sarvāñ śabdān āpnoti /prajñayā jihvāṃ samāruhya jihvayā sarvān annarasān āpnoti / prajñayā hastau samāruhya hastābhyāṃ sarvāṇi karmāṇyāpnoti / prajñayā śarīraṃ samāruhya śarīreṇa sukhaduḥkhe āpnoti / prajñayopasthaṃ samāruhyopasthenānandaṃ ratiṃ prajātim āpnoti / prajñayā pādau samāruhya pādābhyāṃ sarvā ityā āpnoti / prajñayā manaḥ samāruhya manasā sarvāṇi dhyānānyāpnoti //6//

III.6. Ajungând la *(samāruhya)* voce *(vāc)* prin conştiinţă *(prajñā)*, prin mijlocirea vocii *(vāc)* se obţin *(āp)* toate *(sarva)* numele *(nāman)*.

Ajungând la *(samāruhya)* respiraţie *(prāṇa)* prin conştiinţă *(prajñā)*, prin mijlocirea respiraţiei *(prāṇa)* se obţin *(āp)* toate *(sarva)* mirosurile *(gandha)*.

Ajungând la *(samāruhya)* ochi *(cakṣus)* prin conştiinţă *(prajñā)*, prin mijlocirea ochiului *(cakṣus)* se obţin *(āp)* toate *(sarva)* formele *(rūpa)*.

Ajungând la *(samāruhya)* ureche *(śrotra)* prin conştiinţă *(prajñā)*, prin mijlocirea urechii *(śrotra)* se obţin *(āp)* toate *(sarva)* sunetele *(śabda)*.

Ajungând la *(samāruhya)* limbă *(jihvā)* prin conştiinţă *(prajñā)*, prin mijlocirea limbii *(jihvā)* se obţin *(āp)* toate *(sarva)* gusturile *(rasa)* hranei *(anna)*.

Ajungând la *(samāruhya)* cele două mâini *(hasta)* prin conştiinţă *(prajñā)*, prin mijlocirea celor două mâini *(hasta)* se obţin *(āp)* toate *(sarva)* acţiunile *(karma)*.

Ajungând la *(samāruhya)* corp *(śarīra)* prin conştiinţă *(prajñā)*, prin mijlocirea corpului *(śarīra)* se obţin *(āp)* plăcerea *(sukha)* şi durerea *(duḥkha)*.

Ajungând la *(samāruhya)* organul genital *(upastha)* prin conştiinţă *(prajñā)*, prin mijlocirea organului genital *(upastha)* se obţin *(āp)* beatitudinea *(ānanda)*, plăcerea *(rati)* şi procreaţia *(prajāti)*.

Ajungând la *(samāruhya)* cele două picioare *(pāda)* prin conştiinţă *(prajñā)*, prin mijlocirea celor două picioare *(pāda)* se obţin *(āp)* toate *(sarva)* mişcările *(ityā)*.

Ajungând la *(samāruhya)* minte *(manas)* prin conştiinţă *(prajñā)*, prin mijlocirea minţii *(manas)* se obţin *(āp)* toate *(sarva)* gândurile *(dhyāna)*.

na hi prajñāpetā vāṅ nāma kiñcana prajñāpayet / anyatra me mano'bhūd ityāha / nāham etan nāma prājñāsiṣam iti / na hi prajñāpetaḥ prāṇo gandhaṃ kañcana prajñāpayet / anyatra me mano'bhūd ityāha / nāham etaṃ gandham prājñāsiṣam iti / na hi prajñāpetam cakṣūrūpam kiñcana prajñāpayet / anyatra me mano'bhūd ityāha / nāham etad rūpam prājñāsiṣam iti / na hi prajñāpetam śrotraṃ śabdaṃ kañcana prajñāpayet / anyatra me mano'bhūd ityāha / nāham etam śabdaṃ prājñāsiṣam iti / na prajñāpetā jihvānnarasam kañcana prajñāpayet / anyatra me mano'bhūd ityāha / nāham etam annarasaṃ prājñāsiṣam iti / na hi prajñāpetau hastau karma kiñcana prajñāpayetām / anyatra me mano'bhūd ityāha / nāham etat karma prājñāsiṣam iti / na hi prajñāpetaṃ śarīraṃ sukhaṃ na duḥkhaṃ kiñcana prajñāpayet / anyatra me mano'bhūd ityāha / nāham etat sukhaṃ na duḥkhaṃ prājñāsiṣam iti / na hi prajñāpeta upastha ānandam na ratiṃ na prajātiṃ kāñcana prajñāpayet / anyatra me mano'bhūd ityāha / nāham etam ānandaṃ na ratiṃ na prajātiṃ prājñāsiṣam iti / na hi prajñāpetau

pādāvityāṃ kāñcana prajñāpayetām / anyatra me mano'bhūd ityāha / nāham etām ityām prājñāsiṣam / iti na hi prajñāpetā dhīḥ kācana sidhyen na prajñātavyam prajñāyeta //7//

III.7. În lipsa *(apeta)* conştiinţei *(prajñā)*, vocea *(vāc)* nu face cunoscut *(pra-jñā)* vreun *(kiñcana)* nume *(nāman)*. „Mintea *(manas)* mea a fost *(bhū)* în altă parte *(anyatra)*“ – astfel se spune *(ah)*. „Eu nu am cunoscut *(pra-jñā)* acel nume *(nāman)*“– astfel [se spune].

În lipsa *(apeta)* conştiinţei *(prajñā)*, respiraţia *(prāṇa)* nu face cunoscut *(pra-jñā)* vreun *(kañcana)* miros *(gandha)*. „Mintea *(manas)* mea a fost *(bhū)* în altă parte *(anyatra)*“ – astfel se spune *(ah)*. „Eu nu am cunoscut *(pra-jñā)* acel miros *(gandha)*“– astfel [se spune].

În lipsa *(apeta)* conştiinţei *(prajñā)*, ochiul *(cakṣus)* nu face cunoscută *(pra-jñā)* vreo *(kiñcana)* formă *(rūpa)*. „Mintea *(manas)* mea a fost *(bhū)* în altă parte *(anyatra)*“ – astfel se spune *(ah)*. „Eu nu am cunoscut *(pra-jñā)* acea formă *(rūpa)*“– astfel [se spune].

În lipsa *(apeta)* conştiinţei *(prajñā)*, urechea *(śrotra)* nu face cunoscut *(pra-jñā)* vreun *(kañcana)* sunet *(śabda)*. „Mintea *(manas)* mea a fost *(bhū)* în altă parte *(anyatra)*“ – astfel se spune *(ah)*. „Eu nu am cunoscut *(pra-jñā)* acel sunet *(śabda)*“– astfel [se spune].

În lipsa *(apeta)* conştiinţei *(prajñā)*, limba *(jihvā)* nu face cunoscut *(pra-jñā)* vreun *(kañcana)* gust *(rasa)* al hranei *(anna)*. „Mintea *(manas)* mea a fost *(bhū)* în altă parte *(anyatra)*“ – astfel se spune *(ah)*. „Eu nu am cunoscut *(pra-jñā)* acel gust *(rasa)* al hranei *(anna)*“– astfel [se spune].

În lipsa *(apeta)* conştiinţei *(prajñā)*, cele două mâini *(hasta)* nu fac cunoscută *(pra-jñā)* vreo *(kiñcana)* acţiune *(karma)*. „Mintea *(manas)* mea a fost *(bhū)* în altă parte *(anyatra)*“ – astfel se spune *(ah)*. „Eu nu am cunoscut *(pra-jñā)* acea acţiune *(karma)*“– astfel [se spune].

În lipsa *(apeta)* conştiinţei *(prajñā)*, corpul *(śarīra)* nu face cunoscută *(pra-jñā)* vreo plăcere *(sukha)* sau vreo durere *(duḥkha)*. „Mintea *(manas)* mea a fost *(bhū)* în altă parte *(anyatra)*“ – astfel se spune *(ah)*. „Eu nu am cunoscut *(pra-jñā)* nici acea plăcere *(sukha)* şi nici acea durere *(duḥkha)*“– astfel [se spune].

În lipsa *(apeta)* conştiinţei *(prajñā)*, organul genital *(upastha)* nu face cunoscută *(pra-jñā)* vreo *(kañcana)* beatitudine *(ānanda)*, plăcere *(rati)* sau procreaţia *(prajāti)*. „Mintea *(manas)* mea a fost *(bhū)* în altă parte *(anyatra)*“ – astfel se spune *(ah)*. „Eu nu am cunoscut *(pra-jñā)* nici acea beatitudine *(ānanda)*, nici acea plăcere *(rati)* şi nici acea procreaţie *(prajāti)*“– astfel [se spune].

În lipsa *(apeta)* conştiinţei *(prajñā)*, cele două picioare *(pāda)* nu fac cunoscută *(pra-jñā)* vreo *(kañcana)* mişcare *(ityā)*. „Mintea *(manas)* mea a fost *(bhū)* în altă parte *(anyatra)*“ – astfel se spune *(ah)*. „Eu nu am cunoscut *(pra-jñā)* acea mişcare *(ityā)*“– astfel [se spune].

În lipsa *(apeta)* conştiinţei *(prajñā)*, nu poate fi stabilit *(sidh)* niciun *(kañcana)* gând *(dhī)* şi nu se cunoaşte *(pra-jñā)* ceea ce trebuie cunoscut *(prajñātavya)*.

na vācaṃ vijijñāsīta / vaktāraṃ vidyāt / na gandhaṃ vijijñāsīta / ghrātāraṃ vidyāt / na rūpaṃ vijijñāsīta / draṣṭāraṃ vidyāt / na śabdaṃ vijijñāsīta / śrotāraṃ vidyāt / nānnarasaṃ vijijñāsīta / annarasasya vijñātāraṃ vidyāt / na karma vijijñāsīta / kartāraṃ vidyāt / na sukhaduḥkhe vijijñāsīta / sukhaduḥkhayor vijñātāraṃ vidyāt / nānandaṃ na ratiṃ na prajātiṃ vijijñāsītānandasya rateḥ prajāter vijñātāraṃ vidyāt / netyāṃ vijijñāsītaitāraṃ vidyāt / na mano vijijñāsīta / mantāraṃ vidyāt / tāvā etā daśaiva bhūtamātrā adhiprajñam / daśa prajñāmātrā adhibhūtaṃ / yadd hi bhūtamātrā na syur na prajñāmātrāḥ syur/ yad vā prajñāmātrā na syur na bhūtamātrāḥ syuḥ / na hy anyatarato rūpaṃ kiñcana sidhyen/ no etan nānā / tad yathā rathasyāreṣu nemir arpito/ nābhāv arā arpitā / evam evaitā bhūtamātrāḥ prajñāmātrāsvarpitāḥ / prajñāmātrāḥ prāṇe'rpitāḥ / sa eṣa prāṇa eva prajñātmānando'jaro'mṛtaḥ / na sādhunā karmaṇā bhūyān bhavati no evāsādhunā kanīyān / eṣa hyeva sādhu karma kārayati tam yam ebhyo lokebhya unninīṣate eṣa u evāsādhu karma kārayati taṃ yam adho ninīṣate / eṣa lokapālaḥ / eṣa lokādhipatiḥ / eṣa lokeśaḥ / sa ma ātmeti vidyāt / sa ma ātmeti vidyāt //8//

[„Verticalizarea“ trăirii – accederea la principiul experienţei]

III.8. Nu vocea *(vāc)* e de dorit să fie cunoscută *(vi-jñā)*. Cel care vorbeşte *(vaktṛ)* să fie cunoscut *(vid)*!

Nu mirosul *(gandha)* e de dorit să fie cunoscut *(vi-jñā)*. Cel care miroase *(ghrātṛ)* să fie cunoscut *(vid)*!

Nu forma *(rūpa)* e de dorit să fie cunoscută *(vi-jñā)*. Cel care vede *(draṣṭṛ)* să fie cunoscut *(vid)*!

Nu sunetul *(śabda)* e de dorit să fie cunoscut *(vi-jñā)*. Cel care aude *(śrotṛ)* să fie cunoscut *(vid)*!

Nu gustul *(rasa)* hranei *(anna)* e de dorit să fie cunoscut *(vi-jñā)*. Cel care discerne *(vijñātṛ)* gustul *(rasa)* hranei *(anna)* să fie cunoscut *(vid)*!

Nu acţiunea *(karma)* e de dorit să fie cunoscută *(vi-jñā)*. Cel care acţionează *(kartṛ)* să fie cunoscut *(vid)*!

Nu plăcerea *(sukha)* şi durerea *(duḥkha)* sunt de dorit să fie cunoscute *(vi-jñā)*. Cel care discerne *(vijñātṛ)* plăcerea *(sukha)* şi durerea *(duḥkha)* să fie cunoscut *(vid)*!

Nu beatitudinea *(ānanda)*, plăcerea *(rati)* sau procreaţia *(prajāti)* sunt de dorit să fie cunoscute *(vi-jñā)*. Cel care discerne *(vijñātṛ)* beatitudinea *(ānanda)*, plăcerea *(rati)* sau procreaţia *(prajāti)* să fie cunoscut *(vid)*!

Nu mişcarea *(ityā)* e de dorit să fie cunoscută *(vi-jñā)*. Cel care se mişcă *(itṛ)* să fie cunoscut *(vid)*!

Nu mintea *(manas)* e de dorit să fie cunoscută *(vi-jñā)*. Cel care gândeşte *(mantṛ)* să fie cunoscut *(vid)*!

Aceste zece elemente ale existenţei *(bhūtamātrā)* trimit la conştiinţă *(adhiprajñā)* şi cele zece elemente ale conştiinţei *(prajñāmātrā)* trimit la existenţă *(adhibhūta)*[116].

Dacă elementele existenţei *(bhūtamātrā)* n-ar exista *(as)*, nici elementele conştiinţei *(prajñāmātrā)* n-ar exista *(as)* şi dacă elementele constiinţei *(prajñāmātrā)* n-ar exista *(as)*, nici elementele existenţei *(bhūtamātrā)* n-ar exista *(as)*.

Nicio *(kiñcana)* formă *(rūpa)* nu poate fi stabilită *(sidh)* pe baza a altceva *(anyatarataḥ)* şi nici multiplicitatea *(nānā)*.

Aşa cum circumferinţa roţii *(nemi)* unui car *(ratha)* este fixată *(arpita)* în spiţe *(ara)* iar spiţele *(ara)* sunt fixate *(arpita)* în butuc *(nābhi)*, tot aşa, elementele

---

[116] *„Adhiprajñā"* – literal, „către/spre conştiinţă"; *„Adhibhūta"* – literal, „către/spre existenţă/entităţi".
Idealismul ontologic al brahmanismului susţine inter-dependenţa dintre experienţa noetică, ideatică („elementele conştiinţei" – *prajñāmātrā*) şi experienţa fizică, „materială" („elementele existenţei" – *bhūtamātrā*). Materialitatea şi psihismul sunt inter-dependente, ambele tipuri de manifestare reprezentând proiecţii ale suflului *(prāṇa)*, ale vitalismului universal.

existenţei *(bhūtamātrā)* sunt fixate *(arpita)* în elementele conştiinţei *(prajñāmātrā)* iar elementele conştiinţei *(prajñāmātrā)* sunt fixate *(arpita)* în suflu *(prāṇa)*.[117] Acest suflu *(prāṇa)* este Sinele – conştiinţă *(prajñātman)*, este beatitudinea *(ānanda)*, lipsa bătrâneţii *(ajarā)*, nemurirea *(amṛta)*.

[El] nici nu se face *(bhū)* mai mare *(bhūyas)* prin faptele *(karma)* pioase *(sādhu)*, nici [nu se face] mai mic *(kanīyas)* prin [faptele] ne-pioase *(asādhu)*. Acesta îl face să săvârşească *(kṛ)* fapte *(karma)* pioase *(sādhu)* pe acela care doreşte să se ridice *(ut-nī)*[118] din aceste lumi *(loka)* şi [tot] acesta îl face să săvârşească *(kṛ)* fapte *(karma)* ne-pioase *(asādhu)* pe cel care doreşte să se coboare *(adhas nī)*. Acesta este cel care păzeşte *(pāla)* lumea *(loka)*, acesta este cel ce controlează *(adhipati)* lumile *(loka)*, acesta este cel ce stăpâneşte *(īśa)* lumea *(loka)*. Acesta este Sinele *(ātman)* meu – astfel să se cunoască *(vid)*. Acesta este Sinele *(ātman)* meu - astfel să se cunoască *(vid)*.

// iti tṛtīyo'dhyāyaḥ //
Acesta a fost al treilea capitol *(adhyāya)*.

Capitolul *(adhyāya)* IV
[Încercări de identificare a lui Brahman în registrul manifestării][119]

atha ha vai gārgyo bālākir anūcānaḥ saṃspaṣṭa āsa / so'vasad uśīnareṣu savasan matsyeṣu kurupañcāleṣu kāśivideheṣviti / sa hājātaśatruṃ kāśyam ābrajyovāca brahma te bravāṇīti / taṃ hovācājātaśatruḥ sahasraṃ dadma iti / etasyām vāci janako janaka iti vā u janā dhāvantīti //1//

---

[117] Orientarea către subiect, tendinţa spre idealism a brahmanismului, reiese şi din acest pasaj, unde „elementele conştiinţei" *(prajñāmātrā)*, experienţa noetică, preced „elementele existenţei" *(bhūtamātrā)*, experienţa materialităţii.

[118] *„Unninīṣate"* – forma de deziderativ a lui *„ut-nī"*; literal, ar avea sensul de „e să se ridice", „trebuie să se ridice", nefiind neapărat vorba de o dorinţă explicită.

[119] Episodul narativ ce constituie capitolul IV reia tema din capitolul I; este vorba despre criza învăţăturilor vedice tradiţionale, stăpânite de clasa sacerdotală a vremii, *Brāhmaṇa*, şi depăşirea acestei crize prin promovarea unei noi învăţături, de un nivel metafizic mai ridicat, ai cărei promotori sunt, cel mai adesea, membrii castei războinicilor (*Kṣatriya*). Faimosul preot Gārgya Bālāki eşuează în încercarea sa de a-i vorbi despre Brahman regelui războinic Ajātaśatru şi, la fel ca în primul capitol, rolurile social-religioase se inversează, Ajātaśatru erijându-se în maestru iar Gārgya Bālāki în discipol (situaţia discipolului încă nemulţumit de instrucţia primită din partea unui maestru *Brāhmaṇa*, clasică în upanişade, în Murthy 1994, 457).

IV.1. Gārgya Bālāki[120] a fost *(as)* un învăţător *(anūcāna)* faimos *(saṃspaṣṭa)*. El a locuit *(vas)* printre Uśīnara, a locuit *(vas)* [121] printre Matsya, printre Kurupañcāla, printre Kāśivideha – astfel [se spune]. El, ducându-se *(ābrajya)*[122] la Ajātaśatru, cel din Kāśi[123], i-a spus *(vac)* astfel:

„Hai să-ţi vorbesc *(brū)* despre Brahman!“

Ajātaśatru i-a spus *(vac)* astfel:

„Îţi dăm *(dā)* o mie *(sahasra)*.“[124]

La aceste vorbe *(vāc)*, oamenii *(jana)* [au început] să alerge *(dhāv)* [strigând]:

„Janaka, Janaka!”[125]

āditye bṛhac / candramasyannam / vidyuti satyam / stanayitnau śabdaḥ / vāyāvindro vaikuṇṭhaḥ / ākāśe pūrṇam / agnau viṣāsahir iti / apsu teja / ityadhidaivatam / athādhyātmam / ādarśe pratirūpaśchāyāyāṃ

---

[120] Numele „Bālāki” este un derivat nominal cu sensul „de-al lui Balāka”, „fiul lui Balāka”. Cowell 1861, 167,170-171 chiar optează pentru o astfel de traducere.
Tema este clasică în upaniṣade; de altfel chiar această încercare a lui Gārgya Bālāki de a-l explica pe Brahman, figurează şi în *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* II.1 (Bercea 1993, 46-48), cu singura diferenţă că acolo Brahman este identificat cu douăsprezece (şi nu cu şaisprezece, cum apar în *Kauṣītaki-Brāhmaṇa Upaniṣad*) elemente ale manifestării. În discuţia care va urma, Ajātaśatru respinge orice identificare propusă de Gārgya Bālāki, arătând că oricare dintre acestea se situează tot în registrul fenomenal.

[121] În text, *„savasan”* – derivat greu de elucidat al rădăcinii verbale *„vas”*. Discuţii asupra termenului în Muller 1879, 300, lxxvii; Cowell 1861, 167).

[122] Termenul *„ābrajya“* reprezintă o formă uşor modificată fonetic a absolutivului rădăcinii *„ā-vraj”*, „a se duce la”, „a se apropia de”.

[123] *„Kāśya“* – literal „al [oraşului] Kāśī“.
„Kāśī“ este numele sub care, în vechime, era cunoscut actualul oraş Vārāṇasī (Benares). Ajātaśatru este unul dintre regii mitici ai Indiei, numele său, având sensul de „cel al cărui duşman *(śatru)* nu a fost născut *(ajāta)*“, fiind arhetipal pentru această poziţie (pentru personajul Ajātaśatru, vezi Oldenberg 1991, 97; dialogul dintre Ajātaśatru şi Gārgya analizat în Black 2007, 119-120, 127-128).

[124] Recompensa constând într-un anumit număr de vaci era ceva obişnuit în antichitatea indiană. De aceea Ajātaśatru îi spune lui Gārgya Bālāki *„sahasraṃ dadmaḥ“*- literal, „Îţi dăm o mie”, faptul că era vorba despre o mie de vaci înţelegându-se de la sine. Majoritatea traducătorilor moderni interpretează această afirmaţie ca referindu-se la un număr de vaci (Cowell 1861, 167; Radhakrishnan 1954, 784; Hume 1921, 328; Muller 1879, 300; Olivelle 1998, 355; della Casa 1976, 334).

[125] „Janaka” este numele unui rege mitic din Mithilā, faimos pentru învăţătura sa. Totodată, *„janaka”* poate fi utilizat şi ca un substantiv comun, cu sensul de „tată”. Totuşi, în acest context, comparaţia între legendarul rege Janaka şi la fel de înţeleptul Ajātaśatru pare mai plauzibilă decât interpretarea lui *„janaka”* ca „tată”. Aceasta este şi opţiunea altor traducători moderni ai textului (Hume 1921, 328; Muller 1879, 300; Olivelle 1998, 355; Radhakrishnan 1954, 784; Cowell 1861, 167; della Casa 1976, 334)

dvitīyaḥ / pratiśrutkāyām asur iti / śabde mṛtyuḥ / svapne yamaḥ / śarīre prajāpatiḥ / dakṣiṇe akṣiṇi vācaḥ / savye'kṣiṇi satyasya //2//

IV.2.[126] [Am venerat] măreţia *(bṛhat)* din Soare *(āditya)*, hrana *(anna)* din Lună *(candramas)*, adevărul *(satya)* din lumină *(vidyut)*, sunetul *(śabda)* din tunet *(stanayitnu)*, pe Indra Vaikuṇṭha din vânt *(vāyu)*, plenitudinea *(pūrṇa)* din spaţiu *(ākāśa)*, pe cel într-una învingător *(viṣāsahi)* din foc *(agni)*, strălucirea *(tejas)* din apă *(ap)* - aceasta în privinţa celor divine *(adhidaivata)*.

În continuare, în privinţa Sinelui *(adhyātman)*, [am venerat] reflecţia *(pratirūpa)* din oglindă *(ādarśa)*, perechea *(dvitīya)* din umbră *(chāyā)*, viaţa *(asu)* din ecou *(pratiśrutkā)*, moartea *(mṛtyu)* din sunet *(śabda)*, pe [zeul] Yama din vis *(svapna)*, pe Prajāpati din corp *(śarīra)*, vocea *(vāc)* din ochiul *(akṣi)* drept *(dakṣiṇa)*, adevărul *(satya)* din ochiul *(akṣi)* stâng *(savya)*.

sa hovāca bālākiḥ ya evaiṣa āditye puruṣas tam evāham upāsa iti / taṃ hovāca ajātaśatruḥ mā maitasmin saṃvādayiṣṭhā / bṛhatpāṇḍuravāsā atiṣṭhāḥ sarveṣām bhūtānām mūrdheti vā aham etam upāsa iti / sa yo haitam evam upāste'tiṣṭhāḥ sarveṣām bhūtānām mūrdhā bhavati //3//

IV.3. Bālāki a spus *(vac)* astfel:

„Pe omul *(puruṣa)* din Soare *(āditya)* l-am venerat *(upa-ās)* eu."

Lui, Ajātaśatru i-a spus *(vac)* astfel:

„Nu despre acesta să discutăm *(saṃ-vad)*. Eu l-am venerat *(upa-ās)* [drept] cel măreţ *(bṛhat)*, cel îmbrăcat *(vāsas)* în alb *(pāṇḍura)*, cel situat deasupra [tuturor] *(atiṣṭhā)*, cel atotputernic *(sarveṣa)*, cel din fruntea *(mūrdha)* fiinţelor *(bhūta)*. Cel care îl venerează *(upa-ās)* astfel devine *(bhū)* cel situat deasupra

[126] Paragraful IV.2, care reprezintă o simplă enumerare a elementelor macro-cosmice, respectiv a celor micro-cosmice, cu care Gārgya Bālāki îl identifică pe Brahman lipseşte din unele ediţii ale textului.
Nu este foarte important spre ce element al manifestării indică, de fiecare dată, Gārgya Bālāki, ceea ce contează este respingerea generică a acestora şi identificarea lui Brahman cu suflul *(prāṇa)*, în ultimele două paragrafe ale capitolului.

[tuturor] *(atiṣṭhā)*, cel atotputernic *(sarveṣa)*, cel din fruntea *(mūrdha)* fiinţelor *(bhūta)*."[127]

sa hovāca bālākiḥ ya evaiṣa candramasi puruṣas tam evāham upāsa iti / taṃ hovāca ajātaśatruḥ mā maitasmin saṃvādayiṣṭhā / annasyātmeti vā aham etam upāsa iti / sa yo haitam evam upāste'nnasyātmā bhavati //4//

IV.4. Bālāki a spus *(vac)* astfel:

„Pe omul *(puruṣa)* din Lună *(candramas)* l-am venerat *(upa-ās)* eu."

Lui, Ajātaśatru i-a spus *(vac)* astfel:

„Nu despre acesta să discutăm *(saṃ-vad)*. Eu l-am venerat *(upa-ās)* [drept] Sinele *(ātman)* hranei *(anna)*. Cel care îl venerează *(upa-ās)* astfel devine *(bhū)* Sinele *(ātman)* hranei *(anna)*."

sa hovāca bālākiḥ ya evaiṣa vidyuti puruṣas tam evāham upāsa iti / taṃ hovāca ajātaśatruḥ mā maitasmin saṃvādayiṣṭhāḥ / satyasyātmeti vā aham etam upāsa iti / sa yo haitam evam upāste satyasyātmā bhavati //5//

IV.5. Bālāki a spus *(vac)* astfel:

„Pe omul *(puruṣa)* din lumină *(vidyut)* l-am venerat *(upa-ās)* eu."

Lui, Ajātaśatru i-a spus *(vac)* astfel:

„Nu despre acesta să discutăm *(saṃ-vad)*. Eu l-am venerat *(upa-ās)* [drept] Sinele *(ātman)* adevărului *(satya)*. Cel care îl venerează *(upa-ās)* astfel devine *(bhū)* Sinele *(ātman)* adevărului *(satya)*."

---

[127] Focalizarea asupra celor şaisprezece elemente ale fenomenalului cu care Gārgya Bālāki îl identifică pe Brahman, chiar dacă nu conduce la realizarea lui Brahman, nu este totuşi futilă, ci conduce la anumite realizări, ba chiar la unele foarte înalte, dar ţinând tot de planul manifestării. *Kauṣītaki-Brāhmaṇa Upaniṣad* nu pune la îndoială eficacitatea actelor de venerație propuse de tradiția vedică ci doar indică caracterul lor limitat, incapacitatea lor de a conduce ființa umană către realizarea supremă, către Brahman.
Upanișadele nu intenționează atât a contrazice sistemul cosmologic al Vedei cât, mai degrabă, a-l depăși, raportându-se la știința vedică într-o manieră inclusivistă. Cosmologia vedică era interesată de structura fenomenalului și de modurile în care omul se putea cât mai bine insera în această structură. Upanișadele nu contrazic această știință, ci o depășesc, o transcend, prin faptul că obiectul lor de interes este situat dincolo de lumea, care, chiar și în viziunea autorilor de upanișade, se prezintă la fel ca în cosmologiile vedice.

sa hovāca bālākiḥ ya evaiṣa stanayitnau puruṣas tam evāham upāsa iti / taṃ hovāca ajātaśatruḥ mā maitasmin saṃvādayiṣṭhāḥ / śabdasyātmeti vā aham etam upāsa iti / sa yo haitam evam upāste śabdasyātmā bhavati //6//

IV.6. Bālāki a spus *(vac)* astfel:

„Pe omul *(puruṣa)* din tunet *(stanayitnu)* l-am venerat *(upa-ās)* eu. “

Lui, Ajātaśatru i-a spus *(vac)* astfel:

„Nu despre acesta să discutăm *(saṃ-vad)*. Eu l-am venerat *(upa-ās)* [drept] Sinele *(ātman)* sunetului *(śabda)*. Cel care îl venerează *(upa-ās)* astfel devine *(bhū)* Sinele *(ātman)* sunetului *(śabda)*.”

sa hovāca bālākiḥ ya evaiṣa vāyau puruṣas tam evāham upāsa iti / taṃ hovāca ajātaśatruḥ mā maitasmin saṃvādayiṣṭhāḥ / indro vaikuṇṭho'parājitā seneti vā aham etam upāsa iti / sa yo haitam evam upāste jiṣṇur ha vā aparājayiṣṇur anyatastyajāyī bhavati //7//

IV.7. Bālāki a spus *(vac)* astfel:

„Pe omul *(puruṣa)* din vânt *(vāyu)* l-am venerat *(upa-ās)* eu.“

Lui, Ajātaśatru i-a spus *(vac)* astfel:

„Nu despre acesta să discutăm *(saṃ-vad)*. Eu l-am venerat *(upa-ās)* [drept] Indra Vaikuṇṭha[128], armata *(senā)* neînvinsă *(aparājita)*. Cel care îl venerează *(upa-ās)* astfel devine *(bhū)* victorios *(jiṣṇu)*, de neînvins *(aparājayiṣṇu)*, cel care îi biruieşte *(tyaj)* pe ceilalţi *(anya)*.”

sa hovāca bālākiḥ ya evaiṣa ākāśe puruṣas tam evāham upāsa iti / taṃ hovāca ajātaśatruḥ mā maitasmin saṃvādayiṣṭhāḥ / pūrṇam aprav[tti brahmeti vā aham etam upāsa iti / sa yo haitam evam upāste pūryate prajayā paśubhir yaśasā brahmavarcasena svargeṇa lokena sarvam āyur eti //8//

IV.8. Bālāki a spus *(vac)* astfel:

„Pe omul *(puruṣa)* din spaţiu *(ākāśa)* l-am venerat *(upa-ās)* eu.”

Lui, Ajātaśatru i-a spus *(vac)* astfel:

[128] O discuţie asupra lui Indra Vaikuṇṭha, în Black 2007, 119.

„Nu despre acesta să discutăm *(saṃ-vad)*. Eu l-am venerat *(upa-ās)* [drept] Brahman, cel în totalitate *(pūrṇa)* lipsit de activitate *(apravṛtti)*. Cel care îl venerează *(upa-ās)* astfel se umple *(pūr)* de urmaşi *(prajā)*, vite *(paśu)*, glorie *(yaśas)*, strălucirea lui Brahman *(brahmavarcasa)*, lumi paradisiace *(svarga loka)* şi îşi parcurge *(i)* întreaga *(sarva)* viaţă *(āyus)*."

sa hovāca bālākiḥ ya evaiṣo'gnau puruṣas tam evāham upāsa iti / taṃ hovāca ajātaśatruḥ mā maitasmin saṃvādayiṣṭhāḥ / viṣāsahir iti vā aham etam upāsa iti / sa yo haitam evam upāste viṣāsahir ha vā anyeṣu bhavati //9//

IV.9. Bālāki a spus *(vac)* astfel:

„Pe omul *(puruṣa)* din foc *(agni)* l-am venerat *(upa-ās)* eu."

Lui, Ajātaśatru i-a spus *(vac)* astfel:

„Nu despre acesta să discutăm *(saṃ-vad)*. Eu l-am venerat *(upa-ās)* [drept] cel într-una învingător *(viṣāsahi)*[129]. Cel care îl venerează *(upa-ās)* astfel devine *(bhū)* într-una învingător *(viṣāsahi)* al celorlalţi *(anya)*."

sa hovāca bālākiḥ ya evaiṣo'psu puruṣas tam evāham upāsa iti / taṃ hovāca ajātaśatruḥ mā maitasmin saṃvādayiṣṭhāḥ / tejasa ātmeti vā aham etam upāsa iti / sa yo haitam evam upāste tejasa ātmā bhavati / ityadhidaivatam // athādhyātmam //10//

IV.10. Bālāki a spus *(vac)* astfel:

„Pe omul *(puruṣa)* din apă *(ap)* l-am venerat *(upa-ās)* eu."

Lui, Ajātaśatru i-a spus *(vac)* astfel:

„Nu despre acesta să discutăm *(saṃ-vad)*. Eu l-am venerat *(upa-ās)* [drept] Sinele *(ātman)* strălucirii *(tejas)*. Cel care îl venerează *(upa-ās)* astfel devine *(bhū)* Sinele *(ātman)* strălucirii *(tejas)*."

Acestea, în privinţa celor divine *(adhidaivata)*.

În continuare, în privinţa Sinelui *(adyātman)*.

[129] *„Viṣāsahi"* – formă intensificată a rădăcinii *„vi-sah"* – „a învinge", „a suporta", „a îndura".

sa hovāca bālākiḥ ya evaiṣa ādarśe puruṣas tam evāham upāsa iti / taṃ hovāca ajātaśatruḥ mā maitasmin saṃvādayiṣṭhāḥ / pratirūpa iti vā aham etam upāsa iti / sa yo haitam evam upāste pratirūpo haivāsya prajāyām ājāyate nāpratirūpaḥ //11//

IV.11. Bālāki a spus *(vac)* astfel:

„Pe omul *(puruṣa)* din oglindă *(ādarśa)* l-am venerat *(upa-ās)* eu."

Lui, Ajātaśatru i-a spus *(vac)* astfel:

„Nu despre acesta să discutăm *(saṃ-vad)*. Eu l-am venerat *(upa-ās)* [drept] reflecţia *(pratirūpa)*. Celui care îl venerează *(upa-ās)* astfel, copiii *(prajā)* i se nasc *(ā-jan)* asemănători *(pratirūpa)* lui şi nu ne-asemănători *(apratirūpa)*."

sa hovāca bālākiḥ ya evaiṣa chāyāyām puruṣas tam evāham upāsa iti / taṃ hovāca ajātaśatruḥ mā maitasmin saṃvādayiṣṭhāḥ / dvitīyo'napaga iti vā aham etam upāsa iti / sa yo haitam evam upāste vindate dvitīyāt dvitīyavān hi bhavati //12//

IV.12. Bālāki a spus *(vac)* astfel:

„Pe omul *(puruṣa)* din umbră *(chāyā)* l-am venerat *(upa-ās)* eu."

Lui, Ajātaśatru i-a spus *(vac)* astfel:

„Nu despre acesta să discutăm *(saṃ-vad)*. Eu l-am venerat *(upa-ās)* [drept] perechea *(dvitīya)* nedespărţită *(anapaga)*. Cel care îl venerează *(upa-ās)* astfel găseşte *(vid)* o pereche *(dvitīya)* şi devine *(bhū)* cel cu o pereche *(dvitīyavat)*."

sa hovāca bālākiḥ ya evaiṣa pratiśrutkāyām puruṣas tam evāham upāsa iti / taṃ hovāca ajātaśatruḥ mā maitasmin saṃvādayiṣṭhāḥ / asur iti vā aham etam upāsa iti / sa yo haitam evam upāste na purā kālāt sammohaṃ eti //13//

IV.13. Bālāki a spus *(vac)* astfel:

„Pe omul *(puruṣa)* din ecou *(pratiśrutkā)* l-am venerat *(upa-ās)* eu."

Lui, Ajātaśatru i-a spus *(vac)* astfel:

„Nu despre acesta să discutăm *(saṃ-vad)*. Eu l-am venerat *(upa-ās)* [drept] viaţa *(asu)*. Cel care îl venerează *(upa-ās)* astfel nu ajunge *(i)* să se smintească *(sammoha)* până la împlinirea *(pura)* vremii *(kāla)*."

sa hovāca bālākiḥ ya evaiṣa śabde puruṣas tam evāham upāsa iti / taṃ hovāca ajātaśatruḥ mā maitasmin saṃvādayiṣṭhāḥ / mṛtyur iti vā aham etam upāsa iti / sa yo haitam evam upāste na purā kālāt praitīti //14//

IV.14. Bālāki a spus *(vac)* astfel:

„Pe omul *(puruṣa)* din sunet *(śabda)* l-am venerat *(upa-ās)* eu."

Lui, Ajātaśatru i-a spus *(vac)* astfel:

„Nu despre acesta să discutăm *(saṃ-vad)*. Eu l-am venerat *(upa-ās)* [drept] moartea *(mṛtyu)*. Cel care îl venerează *(upa-ās)* astfel nu moare *(pra-i)* până la împlinirea *(pura)* vremii *(kāla)*."

sa hovāca bālākiḥ ya evaitat puruṣaḥ suptaḥ svapnayā carati tam evāham upāsa iti / taṃ hovāca ajātaśatruḥ mā maitasmin saṃvādayiṣṭhāḥ / yamo rājeti vā aham etam upāsa iti / sa yo haitam evam upāste sarvaṃ hāsmā idaṃ śraiṣṭhyāya yamyate //15//

IV.15. Bālāki a spus *(vac)* astfel:

„Pe omul *(puruṣa)* care acţionează *(car)* în visele *(svapna)* celui adormit *(supta)* l-am venerat *(upa-ās)* eu."

Lui, Ajātaśatru i-a spus *(vac)* astfel:

„Nu despre acesta să discutăm *(saṃ-vad)*. Eu l-am venerat *(upa-ās)* [drept] regele *(rājan)* Yama. Celui care îl venerează *(upa-ās)* astfel, toate *(sarva)* i se supun *(yam)* superiorităţii *(śraiṣṭhya)* sale."

sa hovāca bālākiḥ ya evaiṣa śarīre puruṣas tam evāham upāsa iti / taṃ hovāca ajātaśatruḥ mā maitasmin saṃvādayiṣṭhāḥ / prajāpatir iti vā aham etam upāsa iti / sa yo haitam evam upāste prajāyate prajayā paśubhir yaśasā brahmavarcasena svargeṇa lokena / sarvam āyur eti //16//

IV.16. Bālāki a spus *(vac)* astfel:

„Pe omul *(puruṣa)* din corp *(śarīra)* l-am venerat *(upa-ās)* eu."

Lui, Ajātaśatru i-a spus *(vac)* astfel:

„Nu despre acesta să discutăm *(saṃ-vad)*. Eu l-am venerat *(upa-ās)* [drept] Prajāpati. Cel care îl venerează *(upa-ās)* astfel dă naştere *(pra-jan)* la copii *(prajā)*, [dobândeşte] vite *(paśu)*, glorie *(yaśas)*, strălucirea lui Brahman

(brahmavarcasa), lumea paradisiacă *(svarga loka)* şi îşi parcurge *(i)* întreaga *(sarva)* viaţă *(āyus)*."

sa hovāca bālākiḥ ya evaiṣa dakṣiṇe'kṣiṇi puruṣas tam evāham upāsa iti / taṃ hovāca ajātaśatruḥ mā maitasmin saṃvādayiṣṭhāḥ / vāca ātmāgner ātmā jyotiṣa ātmeti vā aham etam upāsa iti / sa yo haitam evam upāsta eteṣāṃ sarveṣāṃ ātmā bhavati //17//

IV.17. Bālāki a spus *(vac)* astfel:

„Pe omul *(puruṣa)* din ochiul *(akṣi)* drept *(dakṣiṇa)* l-am venerat *(upa-ās)* eu."

Lui, Ajātaśatru i-a spus *(vac)* astfel:

„Nu despre acesta să discutăm *(saṃ-vad)*. Eu l-am venerat *(upa-ās)* [drept] Sinele *(ātman)* vocii *(vāc)*, Sinele *(ātman)* focului *(agni)*, Sinele *(ātman)* luminii *(jyotis)*. Cel care îl venerează *(upa-ās)* astfel devine *(bhū)* Sinele *(ātman)* tuturor *(sarva)* acestora."

sa hovāca bālākiḥ ya evaiṣa savye'kṣiṇi puruṣas tam evāham upāsa iti / taṃ hovāca ajātaśatruḥ mā maitasmin saṃvādayiṣṭhāḥ / satyasyātmā vidyuta ātmā tejasa ātmeti vā aham etam upāsa iti / sa yo haitam evam upāsta eteṣāṃ sarveṣām ātmā bhavati //18//

IV.18. Bālāki a spus *(vac)* astfel:

„Pe omul *(puruṣa)* din ochiul *(akṣi)* stâng *(savya)* l-am venerat *(upa-ās)* eu."

Lui, Ajātaśatru i-a spus *(vac)* astfel:

„Nu despre acesta să discutăm *(saṃ-vad)*. Eu l-am venerat *(upa-ās)* [drept] Sinele *(ātman)* adevărului *(satya)*, Sinele *(ātman)* luminii *(vidyut)*, Sinele *(ātman)* strălucirii *(tejas)*. Cel care îl venerează *(upa-ās)* astfel devine *(bhū)* Sinele *(ātman)* tuturor *(sarva)* acestora."

[Identificare lui Brahman cu suflul vital *(prāṇa)*]

tata u ha bālākis tūṣṇīm āsa / taṃ hovāca ajātaśatruḥ etāvann u bālākā iti / etāvad iti hovāca bālākiḥ / taṃ hovāca ajātaśatruḥ mṛṣā vai khalu mā saṃvādayiṣṭhā brahma te bravāṇīti / yo vai bālāka eteṣāṃ puruṣāṇāṃ kartā yasya vai tat karma sa vai veditavya iti / tata u ha bālākiḥ

samit pāṇiḥ praticakrama upāyānīti / taṃ hovāca ajātaśatruḥ pratiloma rūpam eva tan manye yat kṣatriyo brāhmaṇam upanayetaihi vyeva / tvā jñapayiṣyāmīti / taṃ ha pāṇāvabhipadya pravavrāja / tau ha suptam puruṣam ājagmatuḥ / taṃ hājātaśatruḥ āmantrayāṃcakre / bṛhat pāṇḍaravāsaḥ soma rājann iti / sa u ha śiśya eva / tata u hainaṃ yaṣṭyāvicikṣepa / sa tata eva samuttasthau / taṃ hovāca ajātaśatruḥ kvaiṣa etad bālāke puruṣo'śayiṣṭa / kvaitad abhūt / kuta etad āgād iti / tata u ha bālākir na vijajñe / taṃ hovācājātaśatrur yatraiṣa etad bālāke puruṣo 'śayiṣṭa yatraitad abhūt yata etad āgād iti / hitā nāma puruṣasya nāḍyo hṛdayāt purītatam abhipratanvanti / tad yathā sahasradhā keśo vipāṭitas tāvad aṇvyaḥ piṅgalasyāṇimnā tiṣṭhanti śuklasya kṛṣṇasya pītasya lohitasya ca / tāsu tadā bhavati yadā suptaḥ svapnaṃ na kañcana paśyati //19//

IV.19. Apoi, Bālāki a rămas *(as)* tăcut *(tūṣṇīm)*. Lui, Ajātaśatru i-a spus *(vac)* astfel:

„[Doar] atât *(etāvat)*, Bālāki?“

Bālāki a spus *(vac)* astfel:

„[Doar] atât *(etāvat)*.”

Lui, Ajātaśatru i-a spus *(vac)*:

„Cu adevărat *(khalu)*, în zadar *(mṛṣā)* m-ai făcut să stau de vorbă *(saṃ-vad)*, [spunând]: "Hai să-ţi vorbesc *(brū)* despre Brahman!" O, Bālāki, acela care este creatorul *(kartṛ)* acestor oameni *(puruṣa)*, acela ale căruia sunt aceste acţiuni *(karma)*, chiar acela trebuie cunoscut *(veditavya)*.”

După aceasta, Bālāki s-a întors *(prati-kram)* cu combustibil în mână *(samit pāṇi)* [spunând]:

„Lasă-mă să vin la tine *(upa-i)*!”[130]

Lui, Ajātaśatru i-a spus *(vac)* astfel:

„Ca un *Kṣatriya* să ia ca discipol *(upa-nī)*[131] un *Brāhmaṇa*, pe acest [lucru] îl socot *(man)* împotriva naturii *(pratiloma rūpa)*[132]. [Totuşi], vino *(i)* şi te voi face să înţelegi *(jñā)*!“

---

[130] Rădăcina verbală *„upa-i”* (literal, „a merge spre/către”, „a se apropia de”) are un sens ce poartă o anumită încărcătură ezoterică, însemnând „a veni ca discipol”. Vezi şi paragraful I.1!

[131] *„Upa-nī”*, compus din rădăcina *„nī”*, cu sensul de „a duce”, „a conduce”, „a ghida”, şi preverbul *„upa”* – „spre/către” – are sensul de „a conduce către”. Pe baza acestei semnificaţii s-a dezvoltat accepţiunea sa religioasă, care este aceea de „a lua ca discipol, în vederea ghidării / conducerii spirituale”.

[132] *„Pratiloma rūpa”* – literal, „o formă inversă”, „o formă de-a-ndoaselea”.

[Apoi], apucându-i *(abhi-pad)* mâinile *(pāṇi)*, au plecat *(pra-vraj)*. Ei doi au ajuns *(ā-gam)* la un om *(puruṣa)* adormit *(supta)*.[133] Lui, Ajātaśatru i-a vorbit *(ā-mantr)* astfel:

„[Tu], cel măreţ *(bṛhat)*, cel înveşmântat *(vāsa)* în alb *(pāṇḍara)*[134], regele *(rājan)* Soma!“

Acela [însă] stătea întins *(śī)*. Atunci, el l-a împuns *(vi-kṣip)* cu un băţ *(yaṣṭi)* şi acela chiar s-a ridicat *(sam-ut-sthā)*. Ajātaśatru a spus *(vac)* astfel:

„Bālāki, unde *(kva)* a stat întins *(śī)* acel om *(puruṣa)*, unde *(kva)* a fost *(bhū)* el şi de unde *(kutaḥ)* a venit *(ā-gā)* el?“

Bālāki nu a ştiut *(vi-jñā)*. Ajātaśatru i-a spus *(vac)*:

„Bālāki, acolo unde a stat întins *(śī)* acel om *(puruṣa)*, acolo unde a fost *(bhū)* el şi acolo de unde *(yataḥ)* a venit *(ā-gā)* el, [acolo se află] arterele *(nāḍi)*[135] omului *(puruṣa)*, cele numite *(nāman)* "Hitā", care se răspândesc *(abhi-pra-tan)* de la inimă *(hṛdaya)* înspre artere *(purītat)*. Ele sunt la fel de subtile *(aṇvī)* ca un fir de păr *(keśa)* divizat *(vipāṭita)* în o mie *(sahasradhā)* şi constau *(sthā)*[136] din firicele *(āṇi)* maronii *(piṅgala)*, albe *(śukla)*, negre *(kṛṣṇa)*, galbene *(pīta)* sau roşii *(lohita)*. Atunci când este adormit *(supta)* şi nu vede *(dṛś)* niciun vis *(svapna)*, [omul] se găseşte *(bhū)* în ele.

---

[133] Ilustraţia omului adormit, în cazul căruia toate facultăţile senzoriale se reabsorb în suflu, are rolul de a evidenţia primordialitatea suflului, statutul său de realitate ultimă, care constituie fundamentul ultim al oricărei reducţii ontologice. Trezirea omului, reiniţierea experienţei, nu înseamnă altceva decât reînceperea proiectării facultăţilor senzoriale şi, ulterior, a experienţei, de către suflu. Starea de somn (profund), conform upanişadelor, în Deussen 1994, 214-215, 220-222; Sharma 2004, 27-33; conform şcolii Advaita Vedānta, în Sharma 2004, 82-86.

[134] *„Pāṇḍara”* – literal, „alb-galben”, „galben pal”. De obicei, în literatura brahmană, sintagma *„pāṇḍaravāsa”* – „înveşmântat în alb” – are o conotaţie lunară şi tot astfel şi Soma (Muller 1879, 302).

[135] Termenul *„nāḍi”*, tradus prin „artere”, din raţiuni de eleganţă a exprimării, desemnează atât canalele sangvine cât şi canalele energetice care, conform fiziologiei subtile a brahmanismului, parcurg corpul uman (canalele energetice - *nāḍi*, care se răspîndesc în corp de la inimă, în *Praśna-Upaniṣad*, III.6, Şugu 1998, 344-345; arterele - *hitā* - în Deussen 1994, 208-209).

[136] *„Sthā”* – literal, „a sta”.

athāsmin prāṇa evaikadhā bhavati / tad enaṃ vāk sarvair nāmabhiḥ sahāpyeti / cakṣuḥ sarvaiḥ rūpaiḥ sahāpyeti / śrotraṃ sarvaiḥ śabdaiḥ sahāpyeti / manaḥ sarvair dhyānaiḥ sahāpyeti / sa yadā pratibudhyate yathāgner jvalataḥ sarvā diśo visphuliṅgā vipratiṣṭherann evam evaitasmād ātmanaḥ prāṇā yathāyatanaṃ vipratiṣṭhante / prāṇebhyo devā devebhyo lokāḥ / sa eṣa prāṇa eva prajñātmedaṃ śarīram ātmānam anupraviṣṭa ālomabhyā ā nakhebhyaḥ / tad yathā kṣuraḥ kṣuradhāne'vopahito viśvambharo vā viśvambharakulāya evam evaiṣa prajñātmedaṃ śarīram ātmānam anupraviṣṭa ālomabhya ānakhebhyaḥ / tam etam ātmānam eta ātmano'nvavasyante yathā śreṣṭhinam svās / tad yathā śreṣṭho svair bhuṅkte yathā vā svāḥ śreṣṭhinam bhuñjantyevam evaiṣa prajñātmaitair ātmabhir bhuṅktam evam evaita ātmāna etam ātmānam bhuñjanti / sa yāvaddha vā indra etam ātmanaṃ na vijajñe tāvad enam asurā abhibabhūvuḥ / sa yadā vijajñe'tha hatvāsurān vijitya sarveṣāṃ ca devānām sarveṣāṃ ca bhūtānām śraiṣṭhyaṃ svārājyam ādhipatyam paryait / tatho evaivam vidvān sarvān pāpmano'pahatya sarveṣāṃ ca bhūtānāṃ sraiṣṭhyam svārājyam ādhipatyam paryeti ya evaṃ veda ya evaṃ veda //20//

IV.20. În continuare[137], în el, suflul *(prāṇa)* este *(bhū)* unitar *(ekadhā)*. În el, se absoarbe *(api-i)* vocea *(vāc)* împreună *(saha)* cu toate *(sarva)* numele *(nāman)*, se absoarbe *(api-i)* ochiul *(cakṣus)* împreună *(saha)* cu toate *(sarva)* formele *(rūpa)*, se absoarbe *(api-i)* urechea *(śrotra)* împreună *(saha)* cu toate *(sarva)* sunetele *(śabda)*, se absoarbe *(api-i)* mintea *(manas)* împreună *(saha)* cu toate *(saha)* gândurile *(dhyāna)*.

Atunci când el se trezeşte *(prati-budh)*, aşa cum din focul *(agni)* arzând *(jvalat)* scânteile *(visphuliṅga)* se împrăştie *(vi-prati-sthā)* în toate *(sarva)* direcţiile *(diś)*, la fel, din acest Sine *(ātman)*, se împrăştie *(vi-prati-sthā)* suflurile *(prāṇa)*, [fiecare] după cum îi este locul *(āyatana)*. Din sufluri *(prāṇa)* [se împrăştie] simţurile *(deva)*, din simţuri *(deva)* [se împrăştie] lumile *(loka)*.

[137] „În continure” *(atha)* este folosit aici cu o funcţie prozodică, pentru a face legătura între cele două paragrafe consecutive.

Acest suflu *(prāṇa)*, care este chiar Sinele – conştiinţă *(prajñātman)*, a intrat *(anupraviṣṭa)* în sinele – corp *(śarīra ātman)* până la firele de păr *(loma)* şi până la unghii *(nakha)*. Aşa cum cuţitul *(kṣura)* a fost pus *(avopahita)* în teacă *(kṣuradhāna)*, aşa cum pământul *(viśvambhara)*[138] [a fost pus] într-un vas *(kulā)* pentru pământ *(viśvambhara)*, tot aşa, Sinele-conştiinţă *(prajñātman)* a intrat *(anupraviṣṭa)* în sinele – corp *(śarīra ātman)* până la firele de păr *(loma)* şi până la unghii *(nakha)*.

Pe acest Sine *(ātman)*, îl urmează *(anu-ava-sā)* acele sine *(ātman)*, aşa cum pe conducător *(śreṣṭhin)*[139] [îl urmează] ai săi *(sva)*. Aşa cum un conducător *(śreṣṭha)* se foloseşte *(bhuṅkta)*[140] de ai săi *(sva)* şi aşa cum ai săi *(sva)* se folosesc *(bhuj)* de conducător *(śreṣṭhin)*, tot la fel, Sinele-conştiinţă *(prajñātman)* se foloseşte *(bhuṅkta)* de acele sine *(ātman)* iar acele sine *(ātman)* se folosesc *(bhuj)* de acest Sine-[conştiinţă] *(ātman)*.[141]

Atâta timp cât *(yāvat)* Indra nu a cunoscut *(vi-jñā)* acest Sine *(ātman)*, demonii *(asura)* l-au învins *(abhi-bhū)* pe acesta. Dar, când l-a cunoscut *(vi-jñā)*, atunci, ucigându-i *(hatvā)* şi biruindu-i *(vijitya)* pe demoni *(asura)*, el a obţinut *(pari-i)* întreaga *(sarva)* dominaţie *(īṣa)* asupra zeilor *(deva)*, întreaga *(sarva)*

---

[138] *„Viśvambhara“* – literal, „cel care susţine *(bhara)* totul *(viśva)*”. Este dificil de spus cu precizie la ce anume se referă termenul. În *Atharva-Veda*, XII.I.6, pământul este desemnat ca atare (Hume 1921, 82). Olivelle 1998, 361 interpretează sintagma în această linie, traducând-o prin „termită” iar *„viśvambharo vā viśvambharakulāya”* ca „a termite within a termite hill”. Totuşi, majoritatea traducătorilor moderni ai textului au interpretat termenul *„viśvambhara“* ca referindu-se la foc (Radhakrishnan 1954, 791; Hume 1921, 334; Muller 1879, 307; Cowell 1861, 171). Termenul mai apare, aproape în acelaşi context, şi în *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.1.7, unde, în varianta română a textului, este lăsat netradus, sugerându-se totuşi că ar desemna un tip de insectă, probabil o termită (Bercea 1993, 38, 120).

[139] *„Śreṣṭhin“* – literal, „superior”, „cel mai bun”, „preeminent” (o discuţie asupra sensului termenului, în Gonda 1985, 439).

[140] *„Bhuṅkta“* – participiul trecut al rădăcinii *„bhuj“*, cu sensul literal de „a se folosi de”, „a se bucura de”, „a consuma”.

[141] Celelalte sine reprezintă organele de simţ şi de acţiune, aşa-numitul „sine corporal” *(śarīra ātman)*. În text, apare *„ātmabhiḥ“* adică forma de instrumentativ plural a cuvântului *„ātman”* („sine”), întrucât sinele corporal nu este privit ca un întreg, ci ca un conglomerat de simţuri şi de organe de acţiune.

dominaţie *(īṣa)* asupra fiinţelor *(bhūta)*, starea de superioritate *(śraiṣṭhya)*, de autonomie *(svārājya)* şi de supremaţie *(ādhipatya)*.[142]

La fel, cel care cunoaşte *(vidvas)* aceasta, scuturându-se *(apahatya)* de toate *(sarva)* păcatele *(pāpmana)*, obţine *(pari-i)* întreaga *(sarva)* dominaţie *(īṣa)* asupra fiinţelor *(bhūta)*, starea de superioritate *(śraiṣṭhya)*, de autonomie *(svārājya)* şi de supremaţie *(ādhipatya)* – cel care cunoaşte aceasta *(ya evaṃ veda)*, cel care cunoaşte aceasta *(ya evaṃ veda)*."

// iti caturtho'dhyāyaḥ //
// iti kauṣītakyupaniṣat //

Acesta a fost al patrulea capitol *(adhyāya)*.
Aceasta a fost Kauṣītaki Upaniṣad.

[142] Se face referire la un episod relatat în *Chāndogya-Upaniṣad*, VIII.7-14 (Bercea 1993, 215-219; episodul uciderii demonilor de către Indra, în Pike 1872, 72).

Śvetāśvatara-Upaniṣad
Perspectiva absolutistă asupra realităţii

Śvetāśvatara-Upaniṣad ţine de *Kṛṣṇa Yajur-Veda*, însă curentul de interpretare al *Yajur-Vedei (śākhā)* căruia îi aparţine *Śvetāśvatara-Upaniṣad* nu este cunoscut, această situaţie dând naştere la numeroase supoziţii privind orientările acestuia, mai ales datorită numeroaselor elemente heterodoxe (în special, influenţe ale gândirii Sāṃkhya, dar şi teismul accentuat al scrierii).

Textul aparţine celei de-a doua perioade a redactării upaniṣadelor, perioada metrică, în general considerându-se că este una dintre cele mai recente scrieri elaborate pe parcursul acestei etape.[1] Chiar şi aşa, textul este foarte important, fiind unul de referinţă din perioada veche a brahmanismului. În *Brahmasūtrabhaṣya*, Śaṅkara citează de cincizeci şi trei de ori diferite pasaje din *Śvetāśvatara-Upaniṣad*.

Numele textului provine de la eponimul autorului, despre care nu se ştie absolut nimic, şi care se pretează la o traducere de genul „cel care are catâri/cai *(aśva)* albi *(śveta)*".

***

Perspectiva absolutistă asupra existenţei

Śvetāśvatara-Upaniṣad instanţiază destul de bine o abordare frecvent întâlnită în religii şi anume refuzul de a accepta imanenţa, cu limitaţiile sale, şi focalizarea, atât cognitivă cât şi existenţial-soteriologică, către un registru „absolut", ce ar transcende fenomenalul. În consens cu alte curente religioase, textul refuză să caute vreo valoare la nivelul fenomenalului, ba

[1] Datarea textului între 500-200, î.e.n., Burley 2007, 16.

chiar refuză să îl ia prea mult în considerare; raportul dintre numărul pasajelor care discută despre nivelul „absolut” al realităţii şi cel al pasajelor care discută despre devenire, despre manifestare, este net în favoarea abordării metafizice. Analiza empirică a Universului este cu totul ignorată, în favoarea unei abordări metafizice, „pe verticală”, care vede sensul dincolo de Univers, deasupra acestuia.

În plan metafizic, abordarea conduce la o dezicere de pozitivismul simţului comun şi la o focalizare aproape exclusivă asupra unei realităţi absolute, eterne *(nitya)*, stabile *(dhruva, stabdha)*, indestructibile *(amṛta, akṣara)*, unice *(eka)*, care ar transcende manifestarea.

În plan existenţialist-soteriologic, abordarea ia forma găsirii sensului existenţei umane dincolo de ea însăşi, în cunoaşterea, realizarea directă a realităţii ultime, în dizolvarea totală în aceasta.

Sub ambele aspecte, abordarea este anti-naturalistă, utopică, „eroică”. Brahmanismul refuză concretul şi limitaţiile sale, atât sub aspect cognitiv cât şi existenţial, şi ţinteşte un plan „absolut”, în care aceste limitaţii ar fi cu totul depăşite şi în care aspiraţia spre definitiv, spre total, a omului ar fi pe de-a-ntregul împlinită.

Textul ilustrează destul de bine „lăcomia existenţială” a omului care refuză să îşi accepte caracterul limitat, incomplet, şi caută, în mod real sau prin proiectarea unor scenarii religioase fanteziste, să găsească o împlinire deplină a tendinţelor vieţii sale, o „îndumnezeire”. Brahmanismul dă curs pe de-a-ntregul acestei tendinţe a omului spre deplinătate, refuză să accepte că viaţa umană ar putea reprezenta doar un pas limitat din evoluţia unui Univers mult mai amplu (cum consideră naturalismul contemporan, împăcat cu ideea finitudinii umane) şi încearcă să elaboreze un scenariu în care omul ar putea să îşi împlinească pe de-a-ntregul tendinţele sale. Şi, în acest sens, gândirea brahmană postulează existenţa unei „realităţi ultime/absolute”, ferită de neajunsurile şi limitaţiile devenirii, şi propune omului dizolvareaîn această realitate, act care ar echivala cu împlinirea sa deplină, cu „eliberarea” *(mokṣā)*.

Realitatea ultimă *(brahman)* ca reificare substanţialistă a principiului unităţii universale

Gândirea vedică era mai degrabă interesată de explicitarea ordinii cosmice, imanente, şi, drept urmare, punea în centrul sistemului său concepte gen *„ṛta”* („ordine”/„curs [al lucrurilor]”), *„ṛtu”* („anotimp”), sugerând astfel regularitatea şi ordinea ce domneau în registrul devenirii. Totodată, în acord cu alte tradiţii religioase ale omenirii, personifica principiul ordinii naturale şi astfel ajungea la postularea unei multitudini de zeităţi drept garant al ordinii cosmice.

Brahmanismul clasic se înscria în linia unei alte tendinţe religioase universale şi anume aceea a substanţializării, a reificării principiului universal. Regularitatea, ordinea, unitatea pe care le induce principiul universal la nivelul devenirii sunt explicate pe baza unei paradigme substanţialiste, făcându-se apel la o „realitate absolută” – Brahman – în care toate ar fi unificate.[2] Ba chiar, în prim planul gândirii lor, trece tocmai acest principiu substanţiat şi considerat drept realitatea autentică, multiplele sale ipostazieri, manifestări, fiind calificate drept „iluzie” *(māyā)*, „joc [cosmic]” *(krīḍā, līlā)*.[3] Paradigma reprezintă inversul paradigmei procesuale contemporane, care tinde să pună în prim plan mai degrabă devenirea întrepătrunsă de principiul său de ordine şi unitate.

În felul acesta, realitatea ajunge să fie întruchipată de principiul reificat al ordinii, care doar manifestă, „emană” *(sṛj)*, în mod mai degrabă iluzoriu, multiplicitatea cosmică. Poziţia reprezintă o formă de monism, reificarea principiului unităţii cosmice însemnând totodată că realitatea este unică (*eka* – III.1, III.9, IV.1, IV.11, V.2, V.4, V.5, V.13, VI.11-13; *kevala* – VI.11).[4] Fiind elementul ce întrepătrunde întreaga manifestare, principiul Brahman este omniprezent (*sarvagata* – III.11, III.21; *sarvagam* – VI.17). Nu este supus schimbării (*avyaya* – III.12), fiind calificat drept „stabil”

[2] Conceptul de „Brahman”, în Oldenberg 1991, 29; Brahman ca realitate *(satya)*, în Mehendale 1961, 406.

[3] Irealitatea tuturor distincţiilor şi unitatea absolută, în Leone 1912, 64-65.

[4] Brahman ca principiu unic al multiplicităţii, în Oldenberg 1991, 37-38; Universul ca sistem unitar, monist, în Radhakrishnan 1914, 434-435.

(*dhruva* – II.15), „trainic" (*stabdha* – III.9). Implicit, este etern (*nitya* – I.11, III.21, VI.13), nemuritor (*amṛta* – I.10, VI.17), fără de sfârşit (*ananta* – I.9, V.1, V.13), indestructibil (*akṣara* – I.7, I.10, IV.18, V.1), lipsit de bătrâneţe/decădere (*ajara* – III.21). Nu este lipsit doar de limită finală, ci, deopotrivă, de limită iniţială, fiind nenăscut (*aja* – II.15), fără de început (*anādi* – IV.4, V.13), „vechi" (*purāṇa* – III.21). Totodată, se susţine caracterul său uniform, omogen, „lipsit de părţi" (*akala* – VI.5, *niṣkala* – VI.19).

Brahman nu este doar anterior ontologic faţă de Univers („mai presus *(uttara)* de acestea" – III.10), însă, totodată, reprezintă realitatea ultimă, primordială, supremă (*parama* – I.7, VI.21), care nu mai poate face obiectul niciunei reducţii ontologice ulterioare.

Realitatea ultimă şi emanaţia Universului

Poziţia metafizică a brahmanismului este destul de diferită de naturalismul procesualist contemporan prin aceea că principiul Brahman nu doar că ordonează Universul, dar, mai mult decât atât, reprezintă substratul care îl manifestă, îl „emite" *(sṛj)*, fiindu-i anterior (*pūrva* – II.16, III.4, VI.5; *pūrvya* – II.7) din punct de vedere ontologic.

Drept urmare, Brahman este considerat cauza Universului (*kāraṇa* – I.1, *hetu* – I.2), originea acestuia (*yoni* – V.2, V.5-6; *garbha* – II.16), începutul său (*ādi* – VI.5), apariţia (*udbhava* – III.4, IV.12), naşterea (*prabhava* – III.4, IV.12).

Totodată, reprezintă elementul în care se absorb (*saṃ-kuc* – III.2) toate atunci când un ciclu de manifestare ia sfârşit, punctul final, „marea desăvârşire" (*mahānta* – III.8, III.19) a întregii manifestări. Manifestarea ciclică a Universului îşi găseşte de fiecare dată atât originea (*garbha*) cât şi sfârşitul (*anta*) în Brahman (II.16; de asemenea, IV.1, IV.11).

Apariţia Universului este în general prezentată drept un act de emanaţie (*sṛj* – IV.9, IV.14, V.13; *saṃ-sṛj* – III.2), care îşi găseşte o bună analogie în procesul prin care un păianjen se acoperă pe sine cu pânze născute din propria sa fiinţă (*svabhāvataḥ* - VI.10). Uneori, actul manifestării este desemnat şi prin compuse ale rădăcinii *„vṛt"* („cel care le

pune în mişcare pe cele existente" – *„sattvasyaiṣa pravartakaḥ"* – III.12; „din acesta se pun în mişcare cele manifestate" – *„yasmāt prapañcaḥ parivartate"* – VI.6), a cărei arie semantică acoperă ideea de dinamism, inclusiv de dinamism ciclic, de „rotire", „învârtire", sugerându-se astfel atât caracterul procesual, dinamic, al manifestării, cât şi ciclicitatea sa. Universul devine astfel aspectul dinamic, manifestarea ciclică a realităţii ultime. Chiar dacă, pentru a desemna actul proiectării Universului, textul mai foloseşte uneori şi forme ale rădăcinii *„kṛ"* – „a face", „a crea", Brahman fiind prezentat drept „creatorul tuturor" (*viśvakṛt* – VI.16), „creatorul timpului" (*kālakāra* – VI.2, VI.12), „creatorul existenţei şi al non-existenţei" (*bhāvābhāvakara* – V.14), „cel care desface fiecare capcană în multe feluri" (*ekaikaṃ jālaṃ bahudhā vikurvan* – V.3), în acest context, actul „creării" nu presupune separaţie între „creator" şi „creatură".

În strofa IV.1, textul anticipează o temă clasică a filosofiei brahmane, care va dobândi consacrarea ulterior, în formele clasice ale şcolii Advaita Vedānta. Este vorba despre caracterul incomprehensibil, de neînţeles, „de nedescris" *(anirvacanīya, anirvācya)*[5] al actului manifestării. Cu câteva secole înainte ca această idee să se consacre în filosofia brahmană, *Śvetāśvatara-Upaniṣad* exprimă o poziţie resemnat-agnostică cu privire la cunoaşterea cauzelor ce determină manifestarea, a cauzelor ce determină principiul uniform, nedeterminat, să emane multiplicitatea determinată. Brahman, cel „fără culoare ... împarte, cu un scop ascuns, nenumărate culori." (*'varṇo ... varaṇānanekān nihitārtho dadhāti* - IV.1).

Universul ca aspect dinamic al realităţii ultime

Câteva porţiuni mai reduse ca întindere din text discută despre elementele fenomenale ce ocultează conştiinţa de sine a abolutului. Termenul *„māyā"* –„iluzie", ce va fi consacrat de brahmanismul ulterior ca demurire generică pentru întreaga manifestare, apare doar de trei ori în text (în I.10, IV.9, IV.10), spre deosebire de *„Brahman"*, care apare de câteva

[5] Sadānanda, *Vedāntasāra*, 34, Nedu 2002, 242; Śaṅkara, *Tatvabodha*, Nedu 2002, 148.

zeci de ori.[6] Foarte lapidar, strofele I.4-I.6 prezintă Universul drept aspectul dinamic, procesual, al realităţii ultime, idee redată în chip metaforic prin metaforele „roţii lui Brahman" *(brahmacakra)* şi a „apei curgătoare" *(ambu)*. Aspectul dinamic-procesual al Universului este redat şi prin afirmarea caracterului „destructibil" *(kṣara)* al manifestărilor („Această unire a destructibilului *(kṣara)* cu indestructibilul *(akṣara)*, a manifestatului cu nemanifestatul, este susţinută, în întregime, de către cel puternic." - *saṃyuktametat kṣaramakṣaraṃ ca vyaktāvyaktaṃ bharate viśvamīśaḥ* - I.8; „Materia este destructibilă *(kṣara)*, zeul este nemuritor şi indestructibil" - *kṣaraṃ pradhānamamṛtākṣaraṃ haraḥ*- I.10; „Ignoranţa este destructibilă *(kṣara)*; cunoaşterea este, cu adevărat, nemuritoare." – *kṣaraṃ tvavidyā hyamṛtaṃ tu vidyā* – V.1).

Universul nu este altceva decât Brahman, ci reprezintă un aspect al realităţii ultime; tocmai în acest sens Brahman întrepătrunde manifestarea, ca principiu al acesteia (VI.1-VI.5). Relaţia dintre Univers şi Brahman nu este atât de tip creatură-creator, cât, mai degrabă, una de întrepătrundere intrinsecă. În calitatea sa de „funcţie" firească a realităţii şi nu de accident, de creatură spontană, Universul împărtăşeşte caracterul etern, „ne-născut" *(aja)*, al realităţii ultime („Cunoaşterea şi necunoaşterea, puterea şi lipsa puterii sunt amândouă nenăscute *(aja)*." – *jñājñau dvāvajāvīśanīśāvajā* – I.9).

În expunerile cu privire la manifestare se face adeseori apel la schema categorială a şcolii dualiste Sāṃkhya (strofele I.4-I.5, posibil şi IV.5, VI.3).

Brahman ca principiu al ordinii cosmice

Perspectiva substanţialistă asupra principiului ultim al existenţei a făcut ca, în discuţiile metafizice, să fie accentuat aspectul său de „realitate ultimă", în detrimentul celui de principiu al ordinii universale. Un eventual accent asupra aspectului ordonator al absolutului ar fi restaurat statutul ontologic al manifestării, care ar fi fost văzută ca fiind întrepătrunsă de

[6] Etimologia şi sensul termenului *„māyā"*, în Coomaraswamy 1933, 75-80; Universul desemnat drept *„māyā"*, în Deussen 1994,167-171; Hodgkinson 2006, 118-120; conceptul de *„māyā"* în upaniṣadele vechi, în Edgerton 1916, 198-199; Radhakrishnan 1914, 431-433, 437-438, 447-448; Radhakrishnan 1916, 226.

absolut şi, prin aceasta, ca împrumutând ceva din demnitatea sa metafizică, din „divinitatea" sa. Însă, de regulă, textele brahmane preferă o raportare mai degrabă depreciativă la manifestare, insistând asupra funcţiei sale ocultatoare.

Funcţia ordonatoare a absolutului este afirmată mai rar în textele aparţinând perioadei clasice a brahmanismului. În perioada vedică, investigaţia religioasă avea un caracter mai concret, mai empiric, şi astfel se acorda mult mai multă atenţie ideii de lege/ordine cosmică/morală *(ṛtu, dharma)*. Abordarea ontologică, „pe verticală", iniţiată de upanișade, a mutat însă în plan secund Universul şi ordinea sa imanentă. Chiar şi aşa, sporadic, Brahman mai este prezentat drept „purtătorul legii [cosmice]" (*dharmavāha* – VI.6), drept principiul derulării procesului karmic (VI.2; „cel care supraveghează faptele" - *karmādhyakṣas* – VI.11).

Există, de asemenea, un număr de calificări, de regulă având tentă teistă, care îi sunt atribuite lui Brahman şi care au o anumită conotaţie de „garant al ordinii universale". Astfel, Brahman este înfăţişat drept „protector/stăpân" (*goptṛ* - IV.15, IV.17; *adhipa* – III.4, IV.12, IV.15; *gopa* – III.2) al Universului, drept acela care „îşi exercită protecţia asupra tuturor (*sarvādhipatyaṃ kurute* – V.3), drept „cel care controlează" (*vaśin* – III.18, VI.12), care „guvernează" (*adhi-sthā* – I.3, IV.11, V.2, V.4, V.5).[7]

Ontologia idealistă şi primordialitatea conştiinţei

Una dintre formele sub care se exprimă ontologia monist-substanţialistă a brahmanismului este idealismul absolut. În termeni idealişti, opoziţia substanţialistă dintre Brahman ca substrat şi Univers ca manifestare poate fi formulată drept antiteza dintre conştiinţă *(cit, citta, cetana)* şi ideaţiile acesteia. Brahman reprezintă conştiinţa universală ce „cunoaşte", „experimentează" tot ceea ce există. În câteva rânduri, *Śvetāśvatara-Upaniṣad* îl caracterizează pe Brahman, în mod explicit, drept „conştiinţa" (*cetana* – VI.12; *citta* – VI.5), „cunoscătorul/cel care conştientizează" (*cetṛ* - VI.11), „cel care cunoaşte" (*jña* – VI.2, VI.16,

[7] Brahman ca stăpân, protector al Universului, în Deussen 1994, 149-153.

VI.17), „cunoscătorul tuturor” (*viśvavid* – VI.2, VI.16). Alteori sunt folosiţi termeni care doar sugerează un sens noetic-cognitiv („lumina” – *jyotis* – III.12; „cel strălucitor” – *bhānta* – VI.14; *prakāśayant* – V.4).

Strofa VI.14 oferă o perspectivă ce va fi amplu dezbătută în etapele ulterioare de evoluţie ale gândirii brahmane şi anume prezentarea lui Brahman drept subiectul absolut, subiectul unic, conştiinţa unică, singura entitate ce posedă „lumină/strălucire” *(bhāsā)* proprie, tot restul fiind „iluminat” *(vi-bhā)* de acesta, fiind perceput în lumina/conştiinţa sa („Toate strălucesc după el, cel cu adevărat strălucitor. Datorită strălucirii sale, toate acestea sunt iluminate” – *tameva bhāntamanubhāti sarvaṃ tasya bhāsā sarvamidaṃ vibhāti* – VI.14). Într-o parafrazare mai filosofică, Brahman este unicul substrat/subiect conştient, toate existând doar prin stabilirea lor în această conştiinţă unică, prin faptul că sunt manifestate de aceasta.

Ontologia panteist-monistă

Brahmanismul este pronunţat reductiv, atât din punct de vedere ontologic cât şi ca abordare soteriologică. Reducând Universul la o manifestare a principiului său, se afirmă caracterul principial, „divin”, al Universului, care nu reprezintă altceva decât principiul, ci, mai degrabă, trebuie considerat drept o funcţie a acestuia. De regulă, relaţia dintre Brahman şi Univers este înfăţişată drept similară relaţiei dintre un substrat, o substanţă, un fundament (*dhātu* – III.20; *saṃpratiṣṭhā* – I.1; *supratiṣṭhā* – I.7), şi atributele, determinaţiile sale. Brahman este acela „în care sunt stabilite lumile” (*yasminlokā adhiśritāḥ* - IV.13), cel care „susţine” (*bhṛ* - I.8), „posesorul calităţilor” (*guṇin* – VI.2, VI.16) sau „posesorul iluziei” (*māyin* – IV.9).

Toate reprezintă manifestare, determinaţie a sa şi, în acest sens, se afirmă despre Brahman că este cel care are „toate formele” (*viśvarūpa* – I.9, V.2, V.7, VI.5), cel cu „forme nenumărate” (*anekarūpa* – IV.14, V.13). Altfel spus, „întreaga lume este penetrată de entităţi ce sunt părţi ale sale” (*tasyāvayava bhūtaistu vyāptaṃ sarvamidaṃ jagat* – IV.10).

Poziţia reprezintă o formă de panteism întrucât, din punct de vedere substanţial, toate sunt Brahman, nimic neavând realitate proprie.[8] Principiul Brahman este „realitatea celor existente" (*bhavabhūta* – VI.5) şi, în acest sens, este acela care „cuprinde existenţa" (*bhāvagrāhya* – V.14), „cel care le-a penetrat pe toate cele existente" (*yo viśvaṃ bhuvanamāviveśa* – II.17). Universalitatea lui Brahman şi, implicit, divinitatea Universului, sunt adeseori exprimate în *Śvetāśvatara-Upaniṣad* prin afirmarea faptului că Brahman „penetrează totul" (*vibhutva* – III.21, IV.4; *sarvavyāpin* – I.16, III.11, VI.11), este „cel unic care cuprinde totul" (*viśvasyaikaṃ pariveṣṭitāram* – III.7, IV.14, IV.16, V.13), „cel care locuieşte în toate cele existente" (*sarvabhūtādhivāsas* – VI.11), cel care este „ascuns în toate cele existente" (*sarvabhūteṣu gūḍha* – III.7, IV.15, IV.16, VI.11), cel care „stă în lume, acoperind totul" (*loke sarvamāvṛtya tiṣṭhati* – III.16). Sau, în formulări cu tentă personalistă, „are faţa îndreptată către toate direcţiile" (*sarvatomukhaḥ* - II.16), „are faţa către toate" (*viśvatomukhaḥ* - IV.3). „Totul este plin de acesta" (*'daṃ pūrṇaṃ sarvam* – III.9) şi, tocmai în acest sens, el este „cel mare" (*mahān* – III.12).

Uneori, panteismul este exprimat în cel mai simplu şi mai direct mod cu putinţă, afirmându-se că Brahman este „totul" *(sarva)*, „cele existente" *(bhūta)*, „cele ce vor exista" *(bhavya)* (III.15), că este „cele născute" *(jāta)* şi „cele care se vor naşte" *(jānişyamāṇa)* (II.16). Într-o manieră uşor arhaică, strofele IV.2-IV.4 expun ideea panteistă în cel mai banal mod cu putinţă, prin simpla enumerare a celor mai importante elemente ale Universului şi prin echivalarea lor cu Brahman.

Transcendenţa *(paratva)* realităţii ultime

Brahmanismul este paradigmatic pentru tipul de gândire religioasă care este în căutarea a „altceva" decât imanentul, concretul. Perspectiva asupra devenirii este una cu tentă peiorativă, fenomenalul fiind considerat mai degrabă sub aspectul său ocultator decât ca funcţie a realităţii ultime. În

[8] Brahman ca realitate absolută ce înglobează Universul şi nu principiu opus acestuia, în Radhakrishnan 1914, 449-450.

acest sens, principiul Brahman este prezentat ca fiind „ascuns în propriile sale calităţi" (*svaguṇairnigūḍhā* – I.3) iar fenomenalul este mai degrabă văzut ca o capcană ce împiedică experimentarea adevăratei realităţi („prin intermediul iluziei, celălalt este reţinut în acest [Univers]" – *cānyo māyayā sanniruddhaḥ* - IV.9). Ocultată de fenomenal, realitatea ultimă este înfăţişată mai degrabă drept ceva ce transcende imanentul decât ca principiul ce întrepătrunde întreaga manifestare.

Tocmai de aceea se insistă asupra caracterului transcendent (*para* – III.7, V.1, VI.6) al lui Brahman, care este „diferit şi dincolo de lume, de timp şi de apariţii" (*vṛkṣakālākṛtibhiḥ paro'nyo* – VI.6), „dincolo de cele trei timpuri" (*parastrikāla* – VI.5). Deşi, conform brahmanismului, Universul reprezintă o emanaţie firească a realităţii ultime, acesta nu transmite prea mult din natura absolută; în esenţă, realitatea este diferită de ceea ce se manifestă la nivelul Cosmosului, este „fără formă" (*arūpa* – III.10), „lipsită de calităţi" (*nirguṇa* – VI.11), „în lume ... neexistând ... semne ale sale" (*asti loke na ... tasya liṅgam* – VI.9), „neexistând nicio reprezentare a sa" (*na tasya pratimā asti* – IV.19), „[nimeni] asemănător lui ... nefiind văzut" (*na tatsama ... dṛśyate* – VI.8). Adeseori, pentru a scoate în evidenţă incapacitatea manifestării de a revela ceva din natura absolută, aceasta este discutată printr-o raportare negativă la elementele Universului, ca fiind „incorporală" (*anīḍa* – V.14), „purificată de toate naturile" (*sarvatattvairviśuddha* – II.15).[9] Imaterialitatea şi non-accesibilitatea sa la nivelul experienţei fenomenale este uneori explicitată metaforic, ca datorându-se caracterului său „subtil" (*sūkṣma* – IV.14), „extrem de subtil" (*atisūkṣma* – IV.14, IV.16), infim („doar cât o ţepuşă" – *ārāgramātro* – V.8; „ca a suta parte a unui vârf de păr din coada unui cal, considerat ca fiind divizat în o sută de părţi" - *vālāgraśatabhāgasya śatadhā kalpitasya ca bhāgo* – V.9).

Fiind ireductibil la manifestare, Brahman constă „[doar] în el însuşi" (*tanmaya* – VI.17) şi, drept urmare, nu poate fi „văzut" (*dṛś, saṃ-dṛś* - IV.20), „atins" (*pari-gṛbh* – IV.19), pe parcursul experienţei obişnuite.

[9] Natura absolută ca fiind transcendentă experienţei umane, în Radhakrishnan 1914, 442-443; Radhakrishnan 1916, 219.

Elementele teiste din text şi toleranţa/flexibilitatea doctrinară

Śvetāśvatara-Upaniṣad reprezintă un foarte relevant exemplu de toleranţă/pluralitate doctrinară oferit de antichitatea brahmană. În text coexistă două modele de prezentare a realităţii ultime, de regulă considerate incompatibile: perspectiva metafizică, monist-absolutistă, şi perspectiva teist-personalistă având o bogată coloratură mitologică. Textul expune, în întrepătrundere, cele două modele de explicitare a unităţii şi a ordinii universale; prevalent este modelul metafizic al brahmanismului clasic, în care unitatea universală era asigurată de fundamentarea întregii manifestări într-un unic principiu substanţial (Brahman), însă, alături de acesta, poate fi întâlnit şi arhaicul model vedic, în care responsabile de ordinea cosmică erau un număr de zeităţi, multe dintre ele de tip personal. Elementele teiste coexistă cu înfăţişarea realităţii ultime drept un principiu impersonal, transcendent.[10]

Adeseori, realitatea ultimă este desemnată prin nume având o conotaţie personalist-teistă, cum ar fi „zeul" (*deva* – I.3, I.8, I.10, I.14, II.15, II.16, II.17, IV.16, IV.17, V.3, V.4, V.14, VI.1, VI.7, VI.11, VI.20; *hara* – I.10) sau prin numele unor zeităţi consacrate din panteonul vedic (Rudra, Śiva – III.1-III.6, IV.12, IV.21-IV.22). De asemenea, relaţia de supraordonare a lui Brahman în raport cu Universul manifestat este adesea exprimată în termeni cu nuanţă teistă. Frecvent utilizată este rădăcina *„īś"*, pe baza căreia sanskrita a şi derivat numele pentru zeul suprem personal - Īśvara – şi care are sensul de „a comanda", „a porunci", „a stăpâni", „a domni", „a avea putere asupra", „a poseda"[11]. Brahman „porunceşte" (*īś* - I.10, III.1, III.2, IV.13, V.1), îşi exercită „porunca / puterea / determinaţia" (*īśa, īśāna, īśana, īśita* – I.8, III.7, III.12, III.17, IV.1, V.3, VI.2, VI.6, VI.7, VI.17). Alte pasaje discută despre „puterea" (*śakti* – I.3) sau despre gloria/măreţia (*mahimā* – VI.1) lui Brahman. Totodată, Brahman este „cel care controlează" (*vaśin* – III.18, VI.12), rădăcina *„vaś"* având, de asemenea, o anumită nuanţă personalistă,

[10] Teismul din *Śvetāśvatara-Upaniṣad*, în Oldenberg 1991, 173-177; Tattvabhushan 1921, 83-87.
[11] Incze 1995, 19; Monier-Williams 1997, 171.

prin sensul său de „a dori”, „a dispune”[12]. Sugestii teiste sunt de găsit şi în acţiunea de „guvernare” (*adhi-sthā* – I.3, IV.11, V.2, V.4, V.5) pe care Brahman o exercită asupra Universului, în statutul său de „protector” (*goptṛ* - IV.15, VI.17; *gopa* – III.2; *adhipa* – III.4, IV.12, IV.15), de subiect ce îşi exercită „protecţia” (*ādhipatya* – V.3), de „stăpân” (*pati* – VI.7, VI.16; *prabhū* – III.12, III.17), în atribute gen „divin” (*bhaga, bhagavat* – III.11, V.4, VI.6), care sunt afirmate cu privire la acesta.

De un interes special este pasajul III.1-III.6, în care realitatea ultimă este identificată cu arhaicul zeu vedic Rudra, zeitate agresivă, care inspira teamă adoratorilor săi. Pentru a-l „îmblânzi”, textul îi atribuie lui Rudra epitetul *„śiva”* („cel blând”, „cel benefic”), epitet cu o puternică încărcătură personalistă, care, de-a lungul timpului, se va transforma în numele consacrat al acestei zeităţi. *Śvetāśvatara-Upaniṣad* instanţiază o etapă de tranziţie de la „Rudra” către „Śiva”, în care „Rudra” este încă numele zeului, iar *„śiva”* doar epitetul folosit din ce în ce mai frecvent.

Toleranţa faţă de teism se exprimă şi prin asimilarea unor practici religioase aparţinând tradiţiei vedice. Dacă impersonalul Brahman are drept corelat soteriologic idealul realizării sale directe, zeităţilor personale din Veda le erau asociate practici de tipul veneraţiei şi, în spiritul său foarte tolerant, textul discută despre „(zeul) cel lăudat” (*īḍya deva* – VI.5; *deva īḍya* – IV.1; *īḍya* – VI.7) şi exprimă o atitudine de „închinare” (*namas* – II.17) faţă de acesta. Ba chiar, textul reiterează, la modul imperativ, anumite practici teiste de origine vedică, prezentându-l pe Brahman drept „cel ce trebuie adorat” (*upāsya* – VI.5), drept cel căruia trebuie să i se aducă ofrande (*haviṣ* - IV.13).

Un alt important element teist care apare în text este atribuirea unui anumit rol activ absolutului în cadrului demersului soteriologic. Absolutul nu reprezintă doar idealul soteriologic la care omul trebuie să acceadă folosindu-se de propriile sale capacităţi, ci intervine în mod activ în actul de eliberare, printr-un rol revelator sau prin acte de graţie (*prasāda* – III.20, VI.21). I se atribuie lui Brahman un rol revelator, fiind considerat cel care

[12] Incze 1995, 236; Monier-Williams 1997, 929.

„emană" *(sṛjate)* imnurile vedice *(chandas)* cât şi întregul sistem sacrificial (IV.9), cel care „trimite" *(prahiṇoti)* Vedele (VI.18), „cel de la care este emanată venerabila cunoaştere" (*prajñā ca tasmāt prasṛtā purāṇī* – IV.18). Totodată, Brahman este „cel care împarte binele" (*varada* – IV.11), cel prin a cărui „graţie divină [se ajunge la] glorie şi la putere" (*prasādānmahimānamīśam* – III.20).

Totodată, în text pot fi întâlnite şi câteva adresări invocative, în care se solicită ajutor divin în derularea demersului soteriologic („acela să ne dăruiască nouă dizolvarea în Brahman!" – *sa no dadhātu brahmāpyayam* – VI.10; „acela să ne înzestreze cu înţelegere şi bunătate" – *sa no buddhyā śubhayā saṃyunaktu* – III.4, IV.1, IV.12). Strofele III.5-III.6, IV.21-IV.22 cuprind invocaţii adresate vechiului zeu vedic Rudra, în textul de faţă acesta fiind un simbol teist pentru realitatea ultimă. O gândire teistă trădează şi strofele IV.3-IV.4, care reprezintă adresări la persoana a II-a, destinatarul fiind divinitatea, reprezentată, implicit, tot într-un mod personal.

Ultima strofă a textului (VI.23) stipulează nevoia ca cel ce demarează demersul soteriologic să manifeste o atitudine de „devoţiune" *(bhakti)* faţă de zeu *(deva)*.

Toleranţa faţă de teismul şi cosmologia mitologică vedică şi încercarea de a găsi o continuitate între paradigma teistă şi cea ontologic-monistă îşi găsesc o altă formă în strofele II.1-II.7, unde arhaicul cult al Soarelui *(savitṛ)* este reinterpretat ca referinţă simbolică la realizarea lui Brahman. Vitalismul universal cu care era asociată lumina şi căldura solară în perioada vedică îşi găseşte, în perioada redactării upaniṣadelor, temeiul în Brahman, realitatea şi principiul ultim. Vechile simboluri religioase – Soarele *(savitṛ)*, paradisul *(svarga, suvarga)*, zeii *(vipra, deva)* – sunt reinterpretate ca prefigurări metaforice ale lui Brahman şi a celor eliberaţi prin absorbţia în acesta.

Integrarea elementelor dualiste, de origine Sāṃkhya, în text

Unul dintre cele mai dezbătute aspecte ale scrierii este relaţia sa cu şcoala dualistă Sāṃkhya. Este destul de evident că autorul textului era

destul de familiarizat cu gândirea Sāṃkhya şi că, în analiza sa filosofică, el face adeseori apel la concepte şi la scheme categoriale ce îşi au originea în şcoala Sāṃkhya. Strofele I.4-I.5 şi, posibil, IV.5 şi VI.3 descriu Universul pe baza structurării categoriale operate de Sāṃkhya.

Deşi nu într-o manieră explicită, strofa IV.5 pare să prefigureze teoria despre cele trei calităţi/tendinţe *(guṇa)* ale manifestării, care va fi impusă, în alţi termeni decât în *Śvetāśvatara-Upaniṣad*, de şcoala Sāṃkhya. Majoritatea interpreţilor au considerat că, în strofa mai sus amintită (IV.5), termenii „cea roşie, cea luminoasă, cea neagră" *(lohitaśuklakṛṣṇa)* s-ar referi la cele trei calităţi/tendinţe *(guṇa)* ale naturii *(prakṛti)* („cea roşie" ar fi *Rajas*, „cea luminoasă" - *Sattva* iar „cea neagră" - *Tamas*).

Strofa VI.13 chiar menţionează explicit „enumerarea" (Sāṃkhya) şi „uniunea" (Yoga) drept mijloace prin care se ajunge la eliberare ori, în timp, filosofia indiană chiar va consacra exact aceste două proceduri soteriologice sub forma sistemului Sāṃkhya-Yoga.

Deşi, la nivel terminologic, influenţa Sāṃkhya este evidentă, concepţiile expuse în text, chiar şi într-o terminologie de sorginte Sāṃkhya, reflectă, de regulă, monismul vedāntin. De pildă, strofa I.10 desemnează manifestarea prin termenul „materie" *(pradhāna)* – concept consacrat al şcolii Sāṃkhya – însă, în spiritul monismului vedāntin, o califică pe aceasta drept „destructibilă" *(kṣara)* şi, totodată, o subordonează „zeului *(deva)* cel unic *(eka)*". Tot astfel, încadrându-se în aceeaşi linie monistă, strofa VI.16 îl prezintă pe Brahman drept „stăpân *(pati)* al materiei *(pradhāna)*" şi drept „cel care porunceşte calităţile *(guṇeśa)*", această din urmă calificare reprezentând o importantă îndepărtare de dualismul Sāṃkhya, unde calităţile/tendinţele *(guṇa)* ţin de materie *(pradhāna)*, de natură *(prakṛti)* şi nu de Spiritul absolut *(puruṣa)*.

Identitatea dintre principiul cosmic *(brahman)* şi principiul individual *(ātman)*

Una dintre tezele definitorii ale brahmanismului este cea a identităţii fundamentale dintre orice fiinţă şi Univers; în forma sa clasică, ea este

exprimată prin afirmarea identităţii dintre Sinele individual *(ātman)* şi Sinele cosmic *(brahman)*. Pluralitatea fiinţelor este o iluzie, în esenţă, toate fiind reductibile la Sinele universal, la „marele Sine" (*mahātman* – IV.17, V.3), la „Sinele tuturor" (*sarvātman* – III.21), la „Sinele interior al tuturor celor existente" (*sarvabhūtāntarātmā* – VI.11). Principiul cosmic este acelaşi cu principiul vieţii individuale, Brahman fiind „cel prin care trăim" (*jīvāma kena* – I.1), cel care „se găseşte înlăuntrul oamenilor" (*pratyaṅ janāṃ tiṣṭhati* – III.2), care „stă în Sine" (*ātmastha* – VI.6), este „Sinele interior stabilit întotdeauna în inima oamenilor" (*'ntarātmā sadā janānāṃ hṛdaye sannivişṭaḥ* - III.13, IV.17), este cel „stabilit în cavităţile creaturilor" (*guhāyāṃ nihito'sya jantoḥ* - III.20), cel „conţinut în sinele [individual]" (*ātmani gṛhyate* – I.15). Se instituie astfel o perspectivă monist-holistă.

Ideea are importante consecinţe soteriologice; absolutul este de găsit în interior, printr-un demers ascetic-introspectiv. Nu este vorba de găsirea a ceva exterior, ci doar de eliberarea de acele conţinuturi fenomenale care constituie condiţia individuală, personală, şi care ocultează experimentarea realităţii ultime. Atunci când această purificare este realizată, realitatea ultimă se arată „în corp" (*dehe* – I.13).

Realitatea ultimă ca „om primordial" *(Puruṣa)*

Constatarea identităţii fundamentale dintre orice fiinţă umană şi întregul Univers a dus nu doar la echivalarea omului cu Universul, ci şi la o echivalare în sens invers, a Universului cu omul. Astfel, pasajul III.7-III.21 din text, preluând un motiv clasic al gândirii vedice, înfăţişează Universul drept un om primordial (*Puruṣa*). Discuţia are la bază faimosul imn vedic „Puruṣa-Sūkta" (*Ṛg-Veda*, X.90), care pune la originea întregului Univers un om cosmic, *Puruṣa*, prin a cărui descompunere, separaţie internă, iau naştere toate cele existente.

Ambiţia soteriologică şi atingerea realităţii ultime ca ideal religios

Soteriologia brahmană este caracterizată de aceeaşi tendinţă de „verticalizare", de aceeaşi orientare „transcendent-absolutistă" ca şi

metafizica sa. Nimic din registrul manifestării nu întruchipează idealul soteriologic brahman, doar realizarea directă a realităţii ultime şi contopirea cu aceasta făcând obiectul propovăduirii.

Drept urmare, realitatea ultimă întruchipează totodată idealul soteriologic brahman, reprezentând „îndeplinirea dorinţei" (*āptakāma* – I.12), „obţinerea acestor purităţi depline" (*sunirmalāmimāṃ prāptim* – III.12), „refugiul" (*śaraṇa* – VI.18), „marele refugiu" (*śaraṇam bṛhat* – III.17). Tocmai în acest sens îi sunt asociate înalte calificative existenţialist-spirituale: „cea preeminentă/cea mai bună" (*vareṇya* – IV.18, V.4), cea „lipsită de vină" (*niravadya* – VI.19), „lipsită de pată" (*nirañjana* – VI.19), „lipsită de boală" (*anāmaya* – III.10), „sfântă" (*pavitra* – VI.21).

Opoziţia metafizică dintre caracterul substanţial, stabil, al realităţii absolute şi dinamismul manifestării se reflectă şi la nivel soteriologic, în propovăduirea caracterului etern *(nitya)* al realităţii ce întruchipează idealul soteriologic şi al altor caracteristici corelate cu acest statut: „fericirea veşnică" (*sukha śāśvata* – VI.12), „beneficitatea şi pacea fără de sfârşit" (*śiva śānti atyanta* – IV.14), „pacea fără de sfârşit" (*śānti atyanta* – IV.12), „lipsa activităţii/acţiunilor" (*niṣkriyā* – VI.19), „liniştea/pacea" (*śānta* – VI.19), condiţia de „martor" ne-participant la manifestare (*sākṣin* – VI.11).

Obiectivul soteriologic are o natură radical metafizică, „verticalizată": se propovăduieşte eliberarea totală de condiţia personală, muritoare, ce înlănţuie („aceia care îl cunosc pe zeu, aceia îşi abandonează corpul" - *devaṃ ye viduste jahustanum* – V.14; „cunoscându-l doar pe el ..... legăturile morţii se rup" - *tamevaṃ jñātvā mṛtyupāśāṃścchinatti* – IV.15; „cunoscând zeul, [se ajunge la] căderea tuturor înlănţuirilor" – *jñātvā devaṃ sarvapāśāpahāniḥ* - I.11; „cunoscând zeul, [omul] se eliberează de toate înlănţuirile" - *jñātvā devaṃ mucyate sarvapāśaiḥ* - IV.16, V.13, VI.13) şi însuşirea condiţiei eterne, substanţiale, nemuritoare, a realităţii ultime („cunoscătorii lui Brahman, cunoscându-l aici, în interior, se dizolvă în Brahman, [devin una] cu cel transcendent şi sunt eliberaţi de naştere" - *atrāntaraṃ brahmavido viditvā līnā brahmaṇi tatparā yonimuktāḥ* - I.7; „cunoscându-l pe el, se merge dincolo de moarte" – *tameva viditvātimṛtyumeti* – III.8, VI.15; „cunoscându-l pe el,

[oamenii] devin nemuritori" - *taṃ jñātvāmṛtā bhavanti* – III.7; „cei care îl cunosc devin nemuritori" - *etadviduramṛtāste bhavanti* – III.1, III.10, III.14, IV.17; „cei care îl cunosc devin nemuritori" - *enamevaṃ viduramṛtāste bhavanti* – IV.20; „cunoscându-l ... se merge la pacea fără de sfârşit" - *nicāyyemāṃ śāntimatyantameti* – IV.11; „cunoscându-l ... se merge la beneficitatea şi la pacea fără de sfârşit" – *jñātvā śivaṃ śāntimatyantameti* - IV.14).

În momentul eliberării, individualitatea, particularul sunt în totalitate pierdute, dobândindu-se condiţia universală a realităţii ultime („aceia ... care au cunoscut aceasta au devenit de natura acestuia şi, cu adevărat, nemuritori" – *ye ... tad viduḥ te tanmayā amṛtā vai babhūvuḥ* - V.6; „cunoscându-l ... [omul devine] nemuritor, [devine] sălaşul tuturor" – *jñātvā ... amṛtaṃ viśvadhāma* – VI.6).

În spiritul unei metafizici idealiste, care reduce întreaga manifestare la experienţă, actul eliberării prin relizarea absolutului este descris drept un act de „cunoaştere" a realităţii ultime.[13] Diferenţa dintre eliberare şi înlănţuire ţine de obiectul asupra căruia este focalizată conştiinţa; atunci când este îndreptată către manifestare, pierzându-se în aceasta, condiţia sa este înlănţuită pe când, atunci când se cunoaşte (*vid* – I.7, III.1, III.8, III.10, III.14, IV.17, IV.20, V.6, V.14, VI.6, VI.15; *jñā* – I.11, III.7, IV.14, IV.15, IV.16, V.13, VI.13), când se „vede" (*anu-dṛś* - VI.12) pe sine, ea îşi regăseşte starea primordială eliberată.

Se anticipează astfel o temă importantă a şcolii Advaita Vedānta şi anume cea a eliberării doar pe calea cunoaşterii *(jñānamārga)*, nu şi pe calea acţiunii *(karmamārga)*. *Śvetāśvatara-Upaniṣad* are pasaje care afirmă în mod explicit faptul că eliberarea se realizează prin „adevăr" (*satya* - I.15), care îl prezintă pe Brahman ca fiind „supremul pod către nemurire" (*amṛtasya para setu* – VI.19) şi care neagă posibilitatea eliberării pe orice altă cale decât cunoaşterea absolutului (VI.20).

[13] Eliberarea prin cunoaştere, în fazele incipiente ale brahmanismului, în Oldenberg 1991, 76-77; Edgerton 1942, 153. Hermeneutica sintagmelor *„evaṃ vidvān"* şi *„ya evam veda"* – „cel care cunoaşte aceasta", frecvente în *Śvetāśvatara-Upaniṣad*, în Edgerton 1929, 99.

Condiţia individuală ca experienţă karmică

Preocupat de condiţia ultimă, absolută, a tot ceea ce există, textul alocă prea puţin spaţiu expunerii cu privire la condiţia individuală. Aceasta ia naştere datorită asumării „calităţilor sinelui [individual]" (*ātmaguṇa* – V.12) drept identitate proprie, act în urma căruia Sinele absolut ajunge „să se perceapă drept un altul" (*aparo'pi dṛṣṭaḥ* - V.12). Condiţia individuală ia naştere printr-un proces de înstrăinare a realităţii absolute de propria sa natură, de „ieşire în afară", şi de asumare a unei noi identităţi preluate din registrul manifestării („Sufletul rătăceşte în această roată a lui Brahman, [rătăceşte] în toate fiinţele, se dezvoltă în toate împrejurările, considerând că Sinele şi cel care premerge sunt separaţi." – *sarvājīve sarvasaṃsthe bṛhante asmin haṃso bhrāmyate brahmacakre / pṛthagātmānaṃ preritāraṃ ca matvā* – I.6; „Acesta nu este nici femeie, nici bărbat, nici [de genul] neutru. Acela, cu corpul pe care îl ia, cu acela se protejează." – *naiva strī na pumāneṣa na caivāyaṃ napuṃsakaḥ / yadyaccharīramādatte tena tena sa rakṣyate* – V.10; „Sufletul încarnat, aflat într-o cetate cu nouă porţi, se tot mişcă în afară..." – *navadvāre pure dehī haṃso līlāyate bahiḥ* - III.18). Constituirea individualităţii este înfăţişată drept un act prin care Sinele „se învăluie în multe forme, grosiere sau subtile" (*sthūlāni sūkṣmāṇi bahūni caiva rūpāṇi ... vṛṇoti* – V.12).

Condiţia astfel rezultată are drept element definitoriu implicarea activă, pasionată, în experienţă, exprimată, la modul generic, sub forma „faptei", „acţiunii" (*karma, kriyā*). Întreaga experienţă individuală poate fi descrisă drept un proces de implicare activă în manifestare, cauzat de întipăririle energetice (karma) lăsate de faptele anterioare şi care, la rândul său, va proiecta noi atitudini activ-volitive în viitor („Acela care este impregnat de calităţi, care este autorul faptelor şi al rezultatelor [faptelor], acela este, cu adevărat, cel care experimentează faptele sale ... acela acţionează datorită propriilor sale fapte." - *guṇānvayo yaḥ phalakarmakartā kṛtasya tasyaiva sa copabhoktā / sa ... saṃcarati svakarmabhiḥ* - V.7). Faptele, atitudinile activ-volitive, „energia karmică" reprezintă forţa ce propagă şi menţine în desfăşurare procesul transmigraţiei fiinţei individuale

prin Univers („Datorită calităţilor acţiunilor *(kriyā)*, ... din cauza unirii cu acestea, [el] este perceput drept un altul" - *kriyāguṇair ... teṣāṃ saṃyoga heturaparo'pi dṛṣṭaḥ* - V.12; „săvârşind acţiunile şi renunţând la ele în mod repetat" – *tatkarma kṛtvā vinivartya bhuyaḥ* - VI.3).

În felul acesta, experienţa, mai ales sub latura sa volitiv-activă, reprezintă deopotrivă efectul experienţelor trecute cât şi cauza ce proiectează şi dezvoltă experienţele individuale („Prin gândire, atingere, vedere şi confuzie, prin abundenţa hranei şi a apei, [au loc] creşterea şi naşterea sinelui [individual]. Ca urmare a faptelor [sale], în mod succesiv, cel aflat în corp se metamorfozează în [diferite] stări şi forme." - *saṃkalpanasparśanadṛṣṭimohairgrāsāmbuvṛṣṭyātmavivṛddhijanma / karmānugānyanukrameṇa dehī sthāneṣu rūpāṇyabhisamprapadyate* – V.11). Brahmanismul prezintă manifestarea drept o înlănţuire cauzală având o natură mai degrabă moral-subiectivă decât fizic-mecanicistă. Voinţa şi forma sa materializată, fapta *(karma)*, care, de altfel, dă şi numele generic al acestui factor determinant – *karma* – reprezintă forţa ce propulsează şi ţine în desfăşurare întreaga manifestare. Experienţa „neutră" dobîndeşte forţă propulsatoare tocmai datorită conotaţiilor volitiv-activ-morale pe care le induce sinele individual (V.11).

Brahmanismul adoptă o perspectivă negativ-peiorativ-pesimistă cu privire la condiţia individuală. Se insistă asupra caracterului său limitat, „lipsit de putere" *(anīśa)*, supus înlănţuirii, ignoranţei/confuziei şi suferinţei („sinele [individual] este lipsit de putere, este înlănţuit, datorită condiţiei de subiect al experienţei - *anīśaścātmā badhyate bhoktṛbhāvāt*[14] – I.8; „un om scufundat [în manifestare] îşi jeleşte lipsa de putere, este confuz" - *puruṣo nimagno'nīśayā śocati muhyamānaḥ* - IV.7). Adeseori este remarcat caracterul turbulent, agitat, al experienţei, pus pe seama caracterului dinamic-procesual al manifestării (I.4-I.5).

[14] În text, *„bhāvāj"*, în loc de *„bhāvāt"*, reprezentând o adaptare fonetică impusă de regulile de *Saṃdhi*, având în vedere că urmează un cuvânt ce începe cu o fricativă *(jñātvā)*.

Demersul soteriologic ca suprimare a condiţiei individuale

Statutul ontologic de experienţă intrinsec limitativ-alterată ce îi este atribuit condiţiei individuale face ca demersul de eliberare să nu însemne altceva decât restrângerea graduală a acestei experienţe, până la punctul anihilării sale complete, când acea ipostază a conştiinţei ce se identifica, în mod eronat, cu o condiţie individuală se reabsoarbe în realitatea absolută şi nedeterminată. Eliberarea nu reprezintă atât un proces de purificare a unui substrat individual de o eventuală maleficitate ce îi este supra-impusă, întrucât un astfel de substrat individual nu există. Substratul la nivelul căruia se desfăşoară drama înlănţuirii şi a eliberării este însăşi realitatea ultimă iar elementul de maleficitate ce induce această dramă este însăşi condiţia individuală. Procesul eliberării constă astfel mai degrabă dintr-o purificare *de* condiţia individuală decât dintr-o purificare *a* condiţie individuale.

Demersul soteriologic ia forma unei restrângeri progresive a experienţei care va culmina cu momentul anihilării complete a individualităţii şi restabilirea condiţie pure a realităţii ultime şi ndeterminate. Este vorba, pur şi simplu, de suprimarea unei izbucniri de individualitate ce afectează conştiinţa absolută, de eliminarea unei experienţe limitativ-malefice.

Concret, eliberarea constă dintr-o disciplinare, dintr-o restrângere progresivă a experienţei, începând cu formele sale cele mai grosiere (activitatea senzorială) şi terminând cu cele mai fundamentale procese ale conştiinţei („Reţinând suflurile aici, cu mişcări controlate, cu respiraţia încetinită, respiră pe nas. Tot aşa, cel care cunoaşte, fără a fi neglijent, să îşi controleze mintea asemenea unui vehicul la care este înhămat un cal rău”- *prāṇān prapīḍyeha saṃyuktaceṣṭaḥ kṣīṇe prāṇe nāsikayo'cchavasīta / duṣṭāśvayuktamiva vāhamenaṃ vidvān mano dhārayetāpramattaḥ* - II.9; „retrăgând, prin mijlocirea minţii, simţurile în inimă” - *hṛdīndriyāṇi manasā sanniveśya* – III.8). Procesul culminează cu anihilarea totală a individualităţii şi cu regăsirea stării primordiale, de universalitate nediferenţiată („În corpul distrus [se obţine] totala îndumnezeire, unicitatea, îndeplinirea dorinţei.” – *dehabhede viśvaiśvaryaṃ kevala āptakāmaḥ* – I.11).

Religiosul ca împlinire ultimă a naturalului şi optimismul soteriologic utopic

Conform brahmanismului, în mod natural, viaţa umană se derulează în direcţia propriei sale consumări, înspre epuizarea energiei karmice care o proiectează. Demersul soteriologic nu ar face decât să accelereze, să optimizeze acest proces natural de consumare până la epuizare a Karmei şi de reabsorbţie în absolut. Existenţa individuală se prezintă sub forma unor astfel de „pulsaţii" de individualitate şi suferinţă care, pe parcursul a nenumărate reîncarnări, în mod natural sau într-un ritm mult accelerat prin practicarea ascezei, tind către propria lor epuizare.

În acest sens, demersul soteriologic nu întocmai reprezintă o derogare de la cursul firesc al lucrurilor, ci o accelerare a acestuia. Religia/spiritualitatea nu se opune profanului, ci doar optimizează tendinţa de evoluţie, de derulare a vieţii, înspre propria sa epuizare. Aşa se face că autorii brahmani se simt îndreptăţiţi să afirme că cel eliberat „şi-a îndeplinit scopul" (*kṛtārtha* – II.14), „şi-a îndeplinit dorinţa" (*āptakāma* – I.11). Eliberarea nu înseamnă altceva decât atingerea apogeului procesului natural de consumare a Karmei, când practicantul devine „asemenea unui foc al cărui combustibil s-a ars [de tot]" (*dagdhendhanamivānalam* - VI.19).

I se poate imputa totuşi brahmanismului o perspectivă prea depreciativă față de natural și mult prea optimistă, mult prea „lacomă", cu privire la eficacitatea practicii religioase. Chiar dacă viaţa tinde în mod natural spre propria sa consumare, spre epuizarea energiei karmice care o manifestă, totuşi autorii upaniṣadelor par să desconsidere în totalitate mecanismele naturale de consumare a Karmei, prin experimentare cotidiană, și să propovăduiască demersul soteriologic ca unică modalitate eficace de epuizare a predispoziţiilor karmice. Mai mult decât atât, într-o atitudine de confidență utopică în propriile practici religioase, ei au încredere în capacitatea acestora de a conduce practicantul nu doar la o optimizare a procesului karmic, ci chiar la ducerea acestuia până în punctul final, când ascetul și-ar depăși în totalitate condiționările karmice și s-ar reîntoarce în principial. Demersul

religios nu ar reprezenta doar o accelerare a mecanismului karmic ci ar fi un procedeu de-a dreptul „miraculos”, o „scurtătură magică” prin care practicantul ar „sări” direct în punctul final al procesului de consumare a Karmei.

Încrederea utopică în demersul religios este manifestată în detrimentul importanţei arătate naturalului şi mecanismelor sale. Autorii brahmani pur şi simplu desconsideră naturalul, simţindu-se îndreptăţiţi să ignore toate mecanismele fireşti de epuizare a energiei karmice şi să propovăduiască „saltul religios” către punctul ultim al procesului karmic drept unica cale cu adevărat eficace către atingerea eliberării.

În goana sa către o realizare definitivă, totală, aspiraţie care, de altfel, e de găsit în multe alte religii ale lumii, brahmanismul pierde din vedere faptul că viaţa umană, prin mecanismele sale naturale, ar putea reprezenta totuşi o etapă – e adevărat, limitată – a derulării procesului de consumare a energiei karmice. Mai mult decât atât, le scapă din vedere remarca banală cum că acest aport limitat la derularea procesului karmic ar putea fi singura menire realistă care îi stă înainte fiinţei umane. Drept urmare, ei preferă să ignore o abordare naturală dar totodată realistă a vieţii umane, o acceptare a finitudinii umane, în favoarea unui utopic salt religios către total, către definitiv, către „divin”.

Brahmanismul consacră disciplina soteriologică cunoscută drept „Yoga” (literal, „uniune [cu absolutul]”), care constă tocmai dintr-o serie de practici deliberate de suprimare a experienţei şi a predispoziţiilor karmice care îi dau naştere acesteia. În secţiunea a doua din *Śvetāśvatara-Upaniṣad* apar cele dintâi referiri la tehnicile Yoga din upaniṣade şi, totodată, printre cele mai vechi referinţe la această disciplină din literatura brahmană. Începând cu strofa II.8 şi terminând cu II.13 sunt expuse succint condiţiile preliminare, tehnicile şi efectele acestor practici.

***

Textul conţine numeroase citate sau parafrazări, destul de fidele, din literatura vedică; drept urmare şi limba sa este pe alocuri idiomul vedic, cu multe construcţii gramaticale atipice pentru sanskrita clasică.

Traducerea a fost efectuată după textul sanskrit editat de Radhakrishnan 1954, 707-750, care, de altfel, este reprodus şi în lucrarea de faţă, în alfabet *devanāgarī* şi cu câteva mici corecturi, de regulă semnalate în notele de subsol. Ediţia lui Radhakrishnan, în transliterare latină, nu conţine invocaţia iniţială şi nici formulele de final de capitol. Întrucât acestea apar în majoritatea ediţiilor textului, ele au fost suplimentate şi în lucrarea de faţă.

Totodată, au mai fost consultate ediţiile lui Mahādeva Śāstri 1925, 175-234; Nārāyaṇa Rāma 1948, 131-141; Tyāgīśānanda 1949; Aurobindo 2001, 235-249 (capitolele IV-VI); Śivānanda 2012, 449-523; Olivelle 1998, 413-433.

În realizarea traducerii, au fost consulate mai multe traduceri moderne: cele în limba engleză ale lui: Radhakrishnan 1954, 707-750; Tyāgīśānanda 1949; Mead&Chaṭṭopādhyāya 1896, 59-98; Aurobindo 2001, 235-249 (traducere parţială, capitolele IV-VI); Nikhilānanda 1952, 37-148; Śivānanda 2012, 449-523; Olivelle 1998, 413-433; Hume 1921, 394-411; Muller 1884, 231-270. De asemenea, a fost consultată şi traducerea italiană a lui della Casa 1976, 397-414.

Lucrarea a fost comentată de Śaṅkara iar în interpretarea şi traducerea textului s-a ţinut cont de indicaţiile sale.

ŚVETĀŚVATARA UPANIṢAD

ॐ सह नाववतु | सह नौ भुनक्तु | सह वीर्यं करवावहै | तेजस्वि नावधीतमस्तु मा विद्विषावहै |

ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ||

Aum!
Împreună *(saha)* să fim protejaţi *(av)*!
Împreună *(saha)* să ne bucurăm *(bhuj)*!
Împreună *(saha)* să fim înzestraţi *(kṛ)* cu vigoare *(vīrya)*!
Învăţătura *(avadhīta)* noastră să fie *(as)* strălucitoare *(tejasvin)*!
Noi doi să nu ne duşmănim *(vi-dviṣ)*!
Aum! Pace *(śānti)*! Pace! Pace!

Capitolul *(adhyāya)* I
[„Verticalizarea" investigaţiei şi căutarea unui fundament al existenţei]

हरिः ॐ || ब्रह्मवादिनो वदन्ति |

किं कारणं ब्रह्म कुतः स्म जाता जीवाम केन क्व च संप्रतिष्ठाः|

अधिष्ठिताः केन सुखेतरेषु वर्तामहे ब्रह्मविदो व्यवस्थाम् ||१||

I.1.*Hariḥ Aum*!
Cei care vorbesc despre Brahman *(brahmavādin)* spun *(vad)*:
Este Brahman cauza *(kāraṇa)*? De unde *(kutaḥ)* [provin], cu adevărat, fiinţele *(jāta)*? Prin cine *(kena)* trăim *(jīv)* noi şi unde *(kva)* este fundamentul *(saṃpratiṣṭhā)*? [Noi], cunoscătorii lui Brahman *(brahmavid)*, stabiliţi *(adhiṣṭhita)* în

cine *(kena)*[1], practicăm *(vṛt)* fixarea *(vyavasthā)* în plăcere *(sukha)* sau în ceea ce este diferit *(itara)* [de ea]?

कालः स्वभावो नियतिर्यदृच्छा भूतानि योनिः पुरुष इति चिन्त्या|
संयोग एषं न त्वात्मभावादात्माप्यनीशः सुखदुःखहेतोः ||२||

I.2.Timpul *(kāla)*, natura proprie *(svabhāva)*, necesitatea *(niyati)*, hazardul *(yadṛcchā)*, entităţile *(bhūta)*, originea *(yoni)*, omul *(puruṣa)*, acestea au fost luate în considerare *(cintya)*. Nici unirea *(saṃyoga)* acestora [nu poate fi cauza] datorită existenţei *(bhāva)* sinelui [individual] *(ātman)*. De asemenea, sinele [individual] *(ātman)* este fără putere *(anīśa)* în comparaţie cu cauza *(hetu)* fericirii *(sukha)* şi a durerii *(duḥkha)*.[2]

ते ध्यानयोगानुगता अपश्यन् देवात्मशक्तिं स्वगुणैर्निगूढाम् |
यः कारणानि निखिलानि तानि कालात्मयुक्तान्यधितिष्ठत्येकः ||३||

I.3.Aceia care au urmat *(anugata)* [practica] uniunii *(yoga)* şi a meditaţiei *(dhyāna)* l-au văzut *(dṛś)* pe zeul *(deva)* al cărui sine *(ātman)* este puterea *(śakti)*, ascuns *(niguḍha)* în propriile sale calităţi *(svaguṇa)*.[3] El, cel unic *(eka)*,

[1] Porţiune destul de confuză a textului, cu o topică destul de ambiguă. *„Kena”* este o formă de instrumentativ şi nu de locativ, aşa că o traducere literală a sintagmei *„adhiṣṭhitāḥ kena”* ar fi „stabiliţi prin cine”.

[2] Conform interpretării lui Śaṅkara (Nikhilānanda 1952, 71-72), o combinaţie *(saṃyoga)* a timpului *(kāla)*, necesităţii *(niyati)* şi a celorlalte elemente enumerate nu poate constitui cauza ultimă deoarece orice combinaţie există nu prin sine ci necesită un element supraordonat în care elementele combinate să îşi găsească unitatea. În cazul combinaţiei dintre timp, necesitate şi celelalte, elementul supraordonat este sinele individual *(ātman)*, deoarece în acesta sunt unite toate cele enumerate. Însă, în continuare, se arată că nici sinele individual nu poate constitui cauza ultimă (Muller 1884, 232; Radhakrishnan 1954, 709-710, Śivānanda 2012, 451). Explicitări cu privire la rolul principil atribuit timpului în gândirea vedică, în Hajime 1955, 98-99; Muir 1865, 380-383.

[3] Termenul *„guṇa”* - „calitate”, cel mai probabil preluat din şcoala dualistă Sāṃkhya, se referă la cele trei tendinţe de manifestare ale fenomenalului: *sattva* – tendinţa către experienţa de tip ideatic, *rajas* – tendinţa către experienţa de tip volitiv-activ, *tamas* – tendinţa către experienţa opacă a materialităţii (Hodgkinson 2006, 123-126; Burley 2007, 101-106; Oldenberg 1991, 138-142; Przyluski 1930, 27-35).

guvernează *(adhi-sthā)*[4] toate *(nikhila)* cauzele *(kāraṇa)* şi uniunile *(yukta)* dintre timp *(kāla)* şi Sine *(ātman)*.

[Structura manifestării ciclice a Universului][5]

तमेकनेमिं त्रिवृतं षोडशान्तं शतार्धारं विंशतिप्रत्यराभिः ।
अष्टकैः षड्भिर्विश्वरूपैकपाशं त्रिमार्गभेदं द्विनिमित्तैकमोहम् ॥४॥

I.4. Acest [Univers] este o unică *(eka)* roată *(nemi)* cu trei învelişuri *(vṛta)*, şaisprezece capete *(anta)*, cincizeci de spiţe *(āra)*, douăzeci de suporturi pentru spiţe *(pratyāra)*, cu şase [grupe] de câte opt [elemente], o singură *(eka)* capcană *(pāśa)*[6] care are toate *(viśva)* formele *(rūpa)* şi trei căi *(mārga)* diferite *(bheda)*, o unică *(eka)* iluzie *(moha)* ce are două caracteristici *(nimitta)*[7].

---

[4] „*Adhi-sthā*" – literal, „a sta deasupra", „a fi supraordonat", „a stăpâni", „a depăşi", „a depinde de".

[5] În brahmanism, Universul nu reprezintă o „creaţie" accidentală a realităţii absolute, ci, mai degrabă, un aspect al acesteia, aspectul său dinamic, procesual. Tocmai în acest sens, manifestarea este desemnată drept „roata lui Brahman" *(brahmacakra)*, metafora roţii sugerând atât dinamismul perpetuu cât şi ciclicitatea acestui dinamism (ciclicitatea Universului, teoria despre *Kalpa*, în Deussen 1994, 161-165). Aceeaşi idee de „proces", de „dinamism", este implicată şi de metafora apei curgătoare, din strofa I.5 (Universul ca aspect dinamic al absolutului, în Radhakrishnan 1916, 227-230).
Strofele I.4-I.5 vor realiza o expunere extrem de lapidară şi de schematică asupra manifestării. Atât structura expunerii, care este mai degrabă o enumerare a unor diviziuni categoriale fundamentale, cât şi diviziunile numerice astfel operate par a-şi avea originea în metoda şi în concepţiile şcolii Sāṃkhya. De altfel, marile diviziuni categoriale identificate în mod extrem de lapidar de autorul textului îşi găsesc, în general, analogii în şcoala Sāṃkhya; ba chiar, Śaṅkara însuşi comentează acest pasaj tot prin prisma categoriilor şi diviziunilor operate de Sāṃkhya.

[6] „*Pāśa*" poate însemna şi „înlănţuire", „legătură".

[7] În interpretarea lui Śaṅkara (Nikhilānanda 1952, 74-76), adoptată de majoritatea exegeţilor moderni (Radhakrishnan 1954, 711-713; Muller 1884, 232-234; Olivelle 1998, 615-616; Hume 1921, 394-395; Tyāgīśānanda 1949, 20-23; della Casa 1976, 400; Śivānanda 2012, 452), cele trei învelişuri *(vṛta)* ar fi reprezentate de cele trei tendinţe *(guṇa)* ale manifestării – *sattva*, *rajas* şi *tamas*.
Cele şaisprezece capete *(anta)* ar reprezenta suporturile celor şaisprezece tipuri de transformări *(vikṛti, vikāra)* psiho-noetice, adică cele cinci obiecte ale simţurilor (elementele subtile – *tanmātra*, din filosofia Sāṃkhya) şi cele unsprezece facultăţi ale fiinţei umane, acestea fiind cele cinci facultăţi senzoriale *(jñānendriya)*, mintea *(manas)* şi cele cinci facultăţi ale acţiunii *(karmendriya)* (*Sāṃkhya-Kārikā*, 22, Al-George 2001, 33,60). Tot

पञ्चस्रोतोम्बुं पञ्चयोन्युग्रवक्रां पञ्चप्राणोर्मिं पञ्चबुद्ध्यादिमूलाम्|
पञ्चावर्तां पञ्चदुःखौघवेगां पञ्चषद्भेदां पञ्चपर्वामधीमः ||५||

I.5.Am studiat *(adhi-i)* o apă *(ambu)* cu cinci şuvoaie *(srota)*, cinci izvoare *(yoni)*, care este vijelioasă *(ugra)* şi şerpuitoare *(vakra)*[8], care are drept valuri *(ūrmi)* cele cinci sufluri *(prāṇa)*, care are drept origine primă *(ādimūla)* cele cinci tipuri de cunoaştere *(buddhi)*, care are cinci vârtejuri *(āvarta)*, care este o puternică *(vega)* revărsare *(ogha)* a celor cinci [tipuri] de suferinţă *(duḥkha)*, care are cincizeci de diviziuni *(bheda)*, care are cinci părţi *(parvan)*[9].

---

urmând sugestia lui Śaṅkara, unii autori (Radhakrishnan 1954, 712; Muller 1884, 233) au interpretat cele şaisprezece capete *(anta)* drept cele şaisprezece părţi *(kala)* despre care se discută în *Praśna-Upaniṣad*, VI.1-6 (Şugu 1998, 397-413). Acestea ar fi: suflul *(prāṇa)*, credinţa *(śraddhā)*, spaţiul *(kha)*, vântul *(vāyu)*, focul *(jyotis)*, apa *(ap)*, pământul *(pṛthivī)*, facultăţile senzoriale *(indriya)*, mintea *(manas)*, hrana *(anna)*, vitalitatea/forţa *(vīrya)*, asceza *(tapas)*, formulele sacre *(mantra)*, faptele *(karma)*, lumile *(loka)*, numele *(nāman)* (*Praśna-Upaniṣad*, I.4, Şugu 1998, 405-408).

Cele cincizeci de spiţe *(āra)* ar reprezenta cele cincizeci de tipuri de experienţe *(bhāva)* ce întreţin roata/ciclul transmigraţiei (*Sāṃkhya-Kārikā*, 46-47, Al-George 2001, 39,71): erorile *(viparyaya)* - de cinci tipuri (*Sāṃkhya-Kārikā*, 48, Al-George 2001, 41,71), incapacităţile *(aśakti)* - de douăzeci şi opt de tipuri (*Sāṃkhya-Kārikā*, 49, Al-George 2001, 41,71), satisfacţiile *(tuṣṭi)* - de nouă tipuri (*Sāṃkhya-Kārikā*, 50, Al-George 2001, 41,71-72), şi desăvârşirile *(siddhi)* - de opt tipuri (*Sāṃkhya-Kārikā*, 51, Al-George 2001, 41,72).

Cele douăzeci de suporturi pentru spiţe *(pratyāra)* ar fi cele cinci facultăţi senzoriale *(jñānendriya)* şi cele cinci facultăţi ale acţiunii *(karmendriya)*, plus obiectele corespunzătoare ale fiecăreia. Unii autori (Radhakrishnan 1954, 712) au considerat că cele douăzeci de suporturi pentru spiţe s-ar putea referi la cele douăzeci de entităţi menţionate în *Praśna Upaniṣad*, IV.8 (Şugu 1998, 370-373).

Cele şase grupe de câte opt elemente identificate la nivelul manifestării ar fi: 1) cea a elementelor naturii *(prakṛti)* – adică cele cinci elemente fizice (pământ, apă, foc, aer, spaţiu) şi cele trei elemente psihice – mintea *(manas)*, intelectul *(buddhi)* şi simţul egoului *(ahaṃkāra)*; 2) cele opt componente ale corpului uman *(dhātu)*; 3) cele opt puteri/supremaţii *(aiśvarya)*; 4) cele opt stări *(bhāva)*; 5) cele opt tipuri de zei *(deva)*; 6) cele opt tipuri de virtuţi/calităţi ale sinelui *(ātmaguṇa)*.

Cele trei căi diferite *(mārgabheda)* ar fi calea moralităţii *(dharmamārga)*, calea imoralităţii *(adharmamārga)* şi calea cunoaşterii *(jñānamārga)*.

Cele două caracteristici *(nimitta)* ar fi reprezentate de opoziţia dintre acţiuni benefice şi acţiuni malefice.

[8] *„Vakra"* – literal, „îndoită", „strâmbă", „în zigzag", „falsă", „înşelătoare".

[9] Urmând tot interpretarea lui Śaṅkara (Nikhilānanda 1952, 76), majoritatea interpreţilor moderni (Radhakrishnan 1954, 713; Muller 1884, 234; Olivelle 1998, 615-616; Hume 1921, 394-395; Tyāgīśānanda 1949, 24-25; della Casa 1976, 400; Śivānanda 2012, 454) au considerat că cele cinci şuvoaie *(srota)* ar reprezenta cele cinci facultăţi senzoriale *(indriya)*. Cele cinci izvoare *(yoni)* ar fi cele cinci elemente ale naturii *(bhūta)*.

Cele cinci tipuri de cunoaştere *(buddhi)* ar corespunde celor cinci tipuri de percepţii.

सर्वाजीवे सर्वसंस्थे बृहन्ते अस्मिन् हंसो भ्राम्यते ब्रह्मचक्रे ।
पृथगात्मानं प्रेरितारं च मत्वा जुष्टस्ततस्तेनामृतत्वमेति ॥६॥

I.6. Sufletul *(haṃsa)*[10] rătăceşte *(bhram)* în această roată a lui Brahman *(brahmacakra)*, [rătăceşte] în toate *(sarva)* fiinţele *(jīva)*, se dezvoltă *(bṛh)* în toate *(sarva)* împrejurările *(saṃstha)*, considerând *(matvā)* că Sinele *(ātman)* şi cel care premerge *(preritṛ)* sunt separaţi *(pṛthak)*.[11] Apoi, bucurându-se *(juṣṭa)* de acesta, ajunge *(i)* la nemurire *(amṛtatva)*.

[Eliberarea prin accederea la realitatea ultimă *(Brahman)*]

उद्गीतमेतत्परमं तु ब्रह्म तस्मिंस्त्रयं सुप्रतिष्ठाक्षरं च ।
अत्रान्तरं ब्रह्मविदो विदित्वा[12] लीना ब्रह्मणि तत्परा योनिमुक्ताः ॥७॥

I.7. S-a cântat *(udgīta)* că acest Brahman este cel suprem *(parama)*, cel în care [sunt stabilite] cele trei *(traya)* [13], fundamentul *(supratiṣṭhā)* şi cel

---

Cele cinci vârtejuri *(āvarta)* ar fi cele cinci obiecte ale percepţiei.
Cele cinci tipuri de suferinţă *(duḥkha)* ar corespunde celor cinci mari diviziuni temporale ale vieţii. Ar fi vorba despre suferinţa de a te afla în pântece, de a fi născut, de a decădea, de a fi bolnav şi de a muri.
Este greu de găsit o interpretare a celor cincizeci de diviziuni *(bheda)* şi nici Śaṅkara nu face vreo menţiune referitor la acestea. Posibil să fie vorba despre cele cincizeci de „spiţe” *(āra)* menţionate în strofa II.4.
Cele cinci părţi *(parvan)* ale suferinţei ar reprezenta cele cinci tipuri de perturbaţii *(kleśa)* de care poate fi afectată conştiinţa: ignoranţa *(avidyā)*, simţul eului *(asmitā)*, dorinţa *(rāga)*, aversiunea *(dveṣa)* şi ataşamentul faţă de viaţă *(abhiniveśa)* (*Yoga-sūtra*, II.3, Fotescu 1999, 121-122: Rāma Prasāda 1998, 91).
[10] Folosirea cuvântului „lebădă” (*haṃsa*) pentru a desemna sufletul individual se datorează reprezentării metaforice a acestuia drept o lebădă ce rătăceşte plutind pe apele ignoranţei, în căutarea eliberării (Olivelle 1998, 616). Termenul poate desemna totodată sinele suprem.
[11] Adică nerecunoscând identitatea esenţială dintre propriul sine şi Sinele absolut.
[12] Radhakrishnan 1954, 714, are *„brahmavido’viditvā”* însă cel mai probabil este vorba despre o greşeală. Am preferat textul dat în celelalte ediţii consultate (Tyāgīśānanda 1949, 28; Śivānanda 2012, 455; Olivelle 1998, 414; Mahādeva Śāstri 1925, 179; Nārāyaṇa Rāma 1948, 132).

indestructibil *(akṣara)*. Cunoscătorii lui Brahman *(brahmavid)*, cunoscându-l *(viditvā)* aici *(atra)*, în interior *(antara)*, se dizolvă *(līna)* în Brahman, [devin una] cu cel transcendent *(para)* şi sunt eliberaţi *(mukta)* de naştere *(yoni)*[14].

संयुक्तमेतत् क्षरमक्षरं च व्यक्ताव्यक्तं भरते विश्वमीशः ।
अनीशश्चात्मा बध्यते भोक्तृभावाज् ज्ञात्वा[15] देवं मुच्यते सर्वपाशैः ॥८॥

I.8. Această unire *(saṃyukta)* a destructibilului *(kṣara)* cu indestructibilul *(akṣara)*, a manifestatului *(vyakta)* cu nemanifestatul *(avyakta)*, este susţinută *(bhṛ)*, în întregime *(viśva)*, de către cel puternic *(īśa)*. Sinele [individual] *(ātman)* este lipsit de putere *(anīśa)*, este înlănţuit *(badh)*, datorită condiţiei *(bhāva)* de subiect al experienţei *(bhoktṛ)*. Cunoscând *(jñātvā)* zeul *(deva)*, [omul] se eliberează *(muc)* de toate *(sarva)* înlănţuirile *(pāśa)*.

[Realitatea ultimă şi manifestarea]

ज्ञाज्ञौ द्वावजावीशनीशावजा ह्येका भोक्तृभोग्यार्थयुक्ता ।
अनन्तश्चात्मा विश्वरूपो ह्यकर्ता त्रयं यदा विन्दते ब्रह्ममेतत् ॥९॥

---

[13]Textul face de mai multe ori referire la trei categorii fundamentale, fie desemnându-le în mod direct, drept „cele trei" (*traya* – I.7, I.9) fie făcând trimitere în mod indirect la ele, atunci când se discută despre o „a treia [stare]" (*tṛtīya* – I.11) sau despre „Brahman, cel cu trei aspecte" (*trividha brahma* – I.12).
În cel mai explicit mod cu putinţă, cele trei categorii sunt prezentate în strofa I.12, drept „subiectul experimentator" *(bhoktṛ)*, „obiectul experimentat" *(bhogya)* şi „cel care [le] premerge" *(preritṛ)*. Cele trei categorii fac astfel referire la tot ceea ce există, adică deopotrivă la realitatea fundamentală (Brahman, „cel care premerge", *preritṛ*) şi la manifestare, considerată sub aspectul dualităţii „subiect ce experimentează" *(bhoktṛ)* – „obiect experimentat" *(bhogya)*. Se poate considera că toate cele trei categorii fac referire la Brahman, considerat în natura sa esenţială, în natura sa de subiect ce proiectează iluzia Universului (Brahman ca spirit al Universului - *Hiraṇyagarbha*) şi în natura sa iluzorie, de obiect manifestat. Unii traducători moderni au interpretat în alte moduri referinţa la „cele trei/triada" *(traya)* (Hume 1921, 395; Tyāgīśānanda 1949, 29; Mead&Chaṭṭopādhyāya 1896, 65; o interpretare heterodoxă, la Kunst 1968, 309).
[14] *„Yoni"* – literal, „uter", „origine".
[15] Radhakrishnan 1954, 714, are *„anīśas cātmā..... bhāvāt jñātvā...."*, însă este o despărţire artificială, care nu respectă regulile de *Saṃdhi*. Am adoptat varianta oferită de toate celelalte ediţii (Tyāgīśānanda 1949, 29; Śivānanda 2012, 456; Olivelle 1998, 414; Mahādeva Śāstri 1925, 181; Nārāyaṇa Rāma 1948, 132).

I.9. Cunoaşterea *(jña)* şi necunoaşterea *(ajña)*, puterea *(īśa)* şi lipsa puterii *(anīśa)* sunt amândouă nenăscute *(aja)*. [Există], cu adevărat, o unică *(eka)* nenăscută *(aja)* care îi uneşte *(yukta)* pe cel ce experimentează *(bhoktṛ)* cu obiectul *(artha)* experimentat *(bhogya)* şi [există] Sinele *(ātman)*, cel fără sfârşit *(ananta)*, cel care este de toate formele *(viśvarūpa)*.[16] Cu adevărat, atunci când [cineva], fără a acţiona *(akartṛ)*[17], le cunoaşte *(vid)* pe cele trei *(traya)*, [atunci] acela [devine] Brahman.

क्षरं प्रधानममृताक्षरं हरः क्षरात्मानावीशते देव एकः |
तस्याभिध्यानाद्योजनात्तत्त्वभावात् भूयश्चान्ते विश्वमायानिवृत्तिः ||१०||

I.10. Materia *(pradhāna)* este destructibilă *(kṣara)*, zeul *(hara)* [18] este nemuritor *(amṛta)* şi indestructibil *(akṣara)*. Zeul *(deva)* cel unic *(eka)* porunceşte *(īś)* atât sinelui [individual] *(ātman)* cât şi destructibilului *(kṣara)*. Prin meditaţia *(abhidhyāna)* asupra sa, prin unirea *(yojana)* cu el, prin identificarea *(bhāva)*[19] cu realitatea *(tattva)*, în cele din urmă *(anta)*, întreaga *(viśva)* iluzie *(māyā)* este cu totul *(bhūyas)*[20] oprită *(nivṛtti)*.

---

[16] Pasaj uşor obscur, interpretat în modalităţi destul de diferite de traducătorii moderni. Este destul de evident că sintagma *„ajā ..... ekā bhoktṛbhogyārthayuktā”* („o unică nenăscută care îi uneşte pe cel ce experimentează cu obiectul experimentat”), la feminin, se referă la natură (*prakṛti* – substantiv de genul feminin), la nivelul căreia sunt uniţi subiectul şi obiectul experienţei. Mai problematică este interpretarea perechilor *„jñājñau”*, *„īśānīśau”*. Cel mai probabil este ca ele să se refere la perechea subiect *(bhoktṛ)* conştient şi activ al experienţei (caracterizat de „cunoaştere” – *jña* şi „putere” – *īśa*) – obiect *(bhogya)* inconştient şi pasiv al experienţei (caracterizat de „necunoaştere” – *ajña* şi „lipsa puterii” - *anīśa*), despre care, în sintagma imediat următoare, se afirmă că sunt uniţi la nivelul naturii. Urmând sugestia exegetică a lui Śaṅkara (Nikhilānanda 1952, 81-82), unii traducători moderni au oferit alte interpretări, mai puţin adecvate contextului în care a fost redactat textul şi astfel au considerat opoziţia dintre cunoaştere – necunoaştere, putere – lipsa puterii, ca făcând referire la opoziţia dintre Sinele cosmic, Brahman în ipostaza sa de creator al Universului *(īśvara)*, şi sinele individual limitat al fiinţelor *(jīva)* (Hume 1921, 395-396; Olivelle 1998, 417; Muller 1884, 235; Radhakrishnan 1954, 714-715).

[17] *„Akartṛ”* – literal, „fără a fi subiect al acţiunii”.

[18] *„Hara”* – epitet conferit adeseori zeului Śiva/Rudra (Muller 1884, 235-236; Olivelle 1998, 617).

[19] *„Bhāva”* – literal, „condiţia”, „existenţa ca”, „devenirea”.

[20] *„Bhūyas”* – literal, „în mod repetat”, „în mare măsură”.

[Eliberarea prin cunoaşterea realităţii ultime]

ज्ञात्वा देवं सर्वपाशापहानिः क्षीणैः क्लेशैर्जन्ममृत्युप्रहाणिः |
तस्याभिध्यानात्तृतीयं देहभेदे विश्वैश्वर्यं केवल आप्तकामः ||११||

I.11. Cunoscând *(jñātvā)* zeul *(deva)*, [se ajunge la] căderea *(apahāni)* tuturor *(sarva)* înlănţuirilor *(pāśa)*. Diminuarea *(kṣīṇa)* perturbaţiilor *(kleśa)*[21] [înseamnă] oprirea *(prahāṇi)* naşterii *(janma)* şi a morţii *(mṛtyu)*. Prin meditaţia *(abhidhyāna)* asupra sa, [se ajunge la] a treia [stare] *(tṛtīya)*[22]. În corpul *(deha)* distrus *(bheda)*[23] [se obţine] totala *(viśva)* îndumnezeire *(aiśvarya)*, unicitatea *(kevala)*, îndeplinirea *(āpta)* dorinţei *(kāma)*[24].

एतज्ज्ञेयं नित्यमेवात्मसंस्थं नातः परं वेदितव्यं हि किञ्चित् |
भोक्ता भोग्यं प्रेरितारं च मत्वा सर्वं प्रोक्तं त्रिविधं ब्रह्ममेतत् ||१२||

I.12. Acela să fie cunoscut *(jñeya)*, care este etern *(nitya)* şi care este stabilit *(saṃstha)* în Sinele *(ātman)* însuşi! De aceea, cu adevărat, nu există ceva *(kiñcit)* mai înalt *(para)* care să fie cunoscut *(veditavya)*. Considerând *(matvā)* subiectul experimentator *(bhoktṛ)*, obiectul experimentat *(bhogya)* şi pe cel care [le] premerge *(preritṛ)*, totul *(sarva)* este spus *(prokta)*. Acesta este Brahman, cel cu trei aspecte *(trividha)*[25].

---

[21] Perturbaţiile (*kleśa*) sunt toate acele stări ale minţii care împiedică percepţia Sinelui şi produc, în acest mod, suferinţă. Conform brahmanismului, există cinci tipuri de perturbaţii: ignoranţa (*avidyā*), simţul eului (*asmitā*), pasiunea (*rāga*), aversiunea (*dveṣa*) şi ataşamentul faţă de viaţă (*abhiniveśa*) (*Yoga-sūtra*, II.3, Fotescu 1999, 121-122; Rāma Prasāda 1998, 91).

[22] „*Tṛtīya*" („a treia [stare]") se referă, cel mai probabil, la cel de-al treilea aspect al lui Brahman, cel de realitate absolută, de natură ultimă („cel care premerge" - *preritṛ*, cf. I.12).

[23] „*Bheda*" – literal, „spart", „rupt", „fărâmiţat".

[24] Dorinţa (*kāma* – la singular) despre care se discută aici este tendinţa de reîntoarcere în natura fundamentală, „dorinţa" de eliberare.

[25] „*Trividha*" – literal, „cel de trei feluri".

[Realizarea absolutului *(Brahman)* în propriul Sine *(ātman)*]

वह्नेर्यथा योनिगतस्य मूर्तिः न दृश्यते नैव च लिङ्गनाशः ।
स भूय एवेऽन्धनयोनिगृह्यः तद्वोऽभयं वै प्रणवेन देहे ॥१३॥

I.13. Aşa cum forma *(mūrti)* focului *(vahni)* retras *(gata)*[26] în sursa *(yoni)* [sa] nu se vede *(dṛś)* dar nici caracteristicile *(liṅga)* [sale] nu sunt distruse *(nāśa)* [şi aşa cum] el poate fi observat *(gṛhya)* în mod repetat *(bhūyas)* în sursa *(yoni)* [sa], amnarul *(indhana)*, tot aşa, acest [Brahman se arată] în corp *(deha)*, la cei lipsiţi de teamă *(abhaya)*, prin intermediul formulei *Aum* *(praṇava)*.

स्वदेहमरणिं कृत्वा प्रणवं चोत्तरारणिम् ।
ध्याननिर्मथनाभ्यासात् देवं पश्येन्निगूढवत् ॥१४॥

I.14. Acela care, făcând *(kṛtvā)* din propriul *(sva)* corp *(deha)* lemnele *(araṇi)*, [făcând] din formula *Aum* *(praṇava)* lemnele *(araṇi)* superioare *(uttara)*, [acela], prin practica *(abhyāsa)* aprinderii *(nirmathana)* [focului] meditaţiei *(dhyāna)*, a văzut *(dṛś)* zeul *(deva)*, aşa cum este el ascuns *(nigūḍha)*.

तिलेषु तैलं दधिनीव सर्पिरापस् स्रोतस्सु अरणीसु चाग्निः ।
एवमात्मात्मनि गृह्यतेऽसौ सत्येनैनं तपसायोऽनुपश्यति ॥१५॥

I.15. Uleiul *(taila)* [este conţinut] în seminţele de susan *(tila)*, untul *(sarpi)* [este conţinut] în iaurt *(dadhi)*, apa *(āpas)* [este conţinută] în râuri *(srotas)* şi focul *(agni)* [este conţinut] în lemne *(araṇi)*. Tot aşa, Sinele *(ātman)* este conţinut *(gṛh)* în sinele [individual] *(ātman)* al aceluia care observă *(anu-dṛś)* [27] prin adevăr *(satya)* şi prin asceză *(tapas)*.

सर्वव्यापिनमात्मानं क्षीरे सर्पिरिवार्पितम् ।
आत्मविद्यातपोमूलं तद्ब्रह्मोपनिषत् परम् तद्ब्रह्मोपनिषत् परम् ॥१६॥

[26] *„Gata"* – literal, „plecat".
[27] *„Anu-dṛś"* – literal, „a privi după", „a urmări", „a supraveghea".

I.16. După cum untul *(sarpi)* este conţinut *(arpita)* în lapte *(kṣīra)*, Sinele *(ātman)* este cel ce penetrează *(vyāpin)* totul *(sarva)*, este rădăcina *(mūla)* cunoaşterii de Sine *(ātmavidyā)* şi a ascezei *(tapas)*, este cel stabilit *(upaniṣad)* în supremul *(parama)* Brahman, este cel stabilit *(upaniṣad)* în supremul *(parama)* Brahman.[28]

|| इति प्रथमोऽध्यायः ||

Acesta a fost primul capitol *(adhyāya)*.

Capitolul *(adhyāya)* II
[Asimilaţia dintre realizarea lui Brahman şi cultul Soarelui][29]

युञ्जानः प्रथमं मनस्तत्त्वाय सविता धियः |
अग्नेर्ज्योतिर्निचाय्य पृथिव्या अध्याभरत् ||१||

[28] Repetiţia ultimelor cuvinte este un procedeu frecvent prin care este încheiat fie un text upaniṣad, fie o secţiune a sa.
Cuvântul *„upaniṣad”*, care apare în contextul *„brahmopaniṣad”*, a fost tradus prin „stabilire”. Acesta pare a fi sensul iniţial al sintagmei *„upa-ni-sad”*, „a fi aşezat în“, „a fi stabilit în”. Cuvântul *„upaniṣad”* se referea astfel la ceea ce va deveni principala idee a scrierilor care îl vor avea ca nume, adică la stabilirea întregii lumi manifestate într-o realitate unică (studii etimologic-semantice asupra termenului *„upaniṣad”*, în Muller 1859, 318-319; Olivelle 1998, 24).

[29] Upaniṣadele nu se raportează la vechea religie vedică atât într-o manieră revoluţionar-novatoare, cât, mai degrabă, într-una progresist-continuatoare. Vechile identificări naturalist-teiste ale principiului universal nu sunt respinse ci sunt tratate drept întruchipări metaforice ale recent descoperitei realităţi ultime. Primele şapte strofe ale capitolului II sunt sugestive în acest sens; ele preiau un element al tradiţiei vedice, mai precis, cultul focului (şi al echivalentului său cosmic, Soarele) şi îl adaptează noului tip de demers soteriologic, ce constă în accederea la realitatea ultimă. Soarele devine fie forţa ce propulsează fiinţa în acest demers fie o reprezentare metaforică a punctului final al efortului soteriologic (un studiu asupra cultelor solare în India, în De 1931, 670-672; zeul Savitṛ, ca zeitate supremă în religia vedică, în Coomaraswamy 1940, 46-50; Muir 1865, 341; Pike 1872, 231-242, 513-519; zeul Sūrya/Savitṛ, în Pike 1872, 513-519; Keith 1925, 104-107; MacDonell 1897, 30-35; zeul Agni, un alt zeu solar din panteonul vedic, în Bloomfield 1908, 157-158; Keith 1925, 154-161; MacDonell 1897, 88-100). Analog, alte elemente ale arhaicei religiozităţi vedice, cum ar fi lumile paradisiace sau zeii, sunt reinterpretate ca simbolizând realitatea ultimă, respectiv fiinţele eliberate prin disoluţia în aceasta.

II.1.[30] Mai întâi *(prathama)*, Soarele *(savitṛ)* unifică *(yuñjāna)* mintea *(manas)* şi gândul *(dhī)*, în vederea [obţinerii] adevărului *(tattva)*. [Apoi], coborând *(nicāyya)* [în lume], aduce *(adhi-ā-bhṛ)* Pământului *(pṛthivī)* lumina *(jyotis)* focului *(agni)*.

युक्तेन मनसा वयं देवस्य सवितुः सवे ।
सुवर्गेयाय शक्त्या ॥२॥

II.2. [Având] mintea *(manas)* unificată *(yukta)*, noi suntem inspiraţi *(sava)* de Soarele *(savitṛ)* zeilor *(deva)* pentru a merge *(īya)* spre paradis *(suvarga)*, prin puterea *(śakti)* [sa].

युक्त्वाय मनसा देवान् सुवर्यतो धिया दिवम् ।
बृहज्ज्योतिः करिष्यतस् सविता प्रसुवाति तान् ॥३॥

II.3. Cu mintea *(manas)* unificată *(yuktvā)*, cu gândul *(dhī)* la zeii *(deva)* din paradis *(suvar)*[31], Soarele *(savitṛ)* îi inspiră *(pra-su)* pe aceştia să dea naştere *(kṛ)* unei mari *(bṛhat)* lumini *(jyotis)* în paradis *(diva)*.

युञ्जते मन उत युञ्जते धियो विप्रा विप्रस्य बृहतो विपश्चितः ।
वि होत्रा दधे वयुनाविदेक इन्महीं देवस्य सवितुः परिष्टुतिः ॥४॥

---

[30] Strofele II.1-II.5 reprezintă citate din literatura vedică. Ele se regăsesc în: II.1 în *Taittirīya-Saṃhitā*, IV.1.1.1.1 (în forma cea mai exactă); *Vājasaneyi-Saṃhitā*, XI.1; *Śatapatha-Brāhmaṇa*, VI.3.1.12 (pasajul este citat în scop liturgic). II.2 în *Taittirīya-Saṃhitā*, IV.1.1.1.3; *Vājasaneyi-Saṃhitā*, XI.2. II.3 se regăseşte, în forme uşor modificate, în *Taittirīya-Saṃhitā*, IV.1.1.1.2; *Vājasaneyi-Saṃhitā*, XI.3. Strofa II.4 reprezintă, cel mai probabil, un pasaj de găsit în forma originală în *Ṛg-Veda*, V.81.1 şi citat ulterior în multiple locuri de exegeza vedică: *Taittirīya-Saṃhitā*, IV.1.1.1.4; I.2.13.11; *Vājasaneyi-Saṃhitā*, XI.4; V.4; XXXVII.2; *Śatapatha-Brāhmaṇa*, III.5.3.11-12; VI.3.1.16. Şi II.5 este o strofă foarte veche, fiind de găsit atât în *Ṛg-Veda*, X.13.1 cât şi în *Atharva-Veda*, XVIII.3.39 iar ulterior fiind citată în *Taittirīya-Saṃhitā*, IV.1.1.2.1 şi *Vājasaneyi-Saṃhitā*, XI.5 (cf. Radhakrishnan 1954, 719-720; Muller 1884, 238-239; Olivelle 1998, 618; Hume 1921, 397).

[31] *„Suvar"* poate avea şi sensul de „Soare".

II.4. De asemenea *(uta)*, marii *(bṛhat)* cunoscători *(vipaścita)* ai zeului zeilor *(vipra viprasya)*[32] îşi unifică *(yuj)* mintea *(manas)* şi îşi unifică *(yuj)* gândurile *(dhī)*. Cel unic *(eka)*, care deţine cunoaşterea *(vayunāvid)*[33], a dat *(dhā)* ritualurile *(hotrā)*. Mare *(mahī)* este lauda *(pariṣṭuti)* Soarelui *(savitṛ)* zeilor *(deva)*.

युजे वां ब्रह्म पूर्व्यं नमोभिर्विश्लोक एतु पथ्येव सूरेः ।
शृण्वन्तु विश्वे अमृतस्य पुत्रा आ ये धामानि दिव्यानि तस्थुः ॥५॥

II.5. Mă unesc *(yuj)* cu tine[34], Brahman cel premergător *(pūrvya)*, [plin de] adoraţie *(namas)*. Versurile *(viśloka)* să meargă *(i)* în Soare[35] în mod firesc *(pathya)*[36]. Toţi *(viśva)* fiii *(putra)* nemuririi *(amṛta)* să asculte *(śru)*, până şi *(ā)* aceia care s-au stabilit *(sthā)* [deja] în ţinuturile *(dhāman)* cereşti *(divya)*.

अग्निर्यत्राभिमथ्यते वायुर्यत्राधिरुध्यते ।
सोमो यत्रातिरिच्यते तत्र सञ्जायते मनः ॥६॥

II.6. Acolo unde *(yatra)* este produs *(abhi-math)* focul *(agni)*, acolo unde *(yatra)* se opreşte *(adhi-rudh)* vântul *(vāyu)*, acolo unde *(yatra)* *Soma* este din abundenţă *(ati-ṛc)*, acolo *(tatra)* ia naştere *(saṃ-jan)* mintea *(manas)*[37].

---

[32] *„Vipra"* poate avea şi sensul de „înţelept", „cunoscător". În acest context, de altfel destul de confuz, sensul de „zeu" pare a fi cel mai potrivit.

[33] *„Vayunāvid"* – literal, „care cunoaşte *(vid)* înţelepciunea/ beneficitatea/ puritatea *(vayunā)*".

[34] *„Vāṃ"* – formă de dual; totuşi, este greu de găsit un al doilea destinatar al invocaţiei şi astfel am preferat traducerea sa printr-o formă de singular („tine").

[35] *„Sūreḥ"* – formă atipică, probabil pentru *„sūrya"* – „Soare".

[36] Am interpretat *„pathyeva"* drept *„pathya iva"*, literal, „ca şi cum aşa ar fi fost firesc". O discuţie asupra problemelor ridicate de acest termen şi asupra modului în care comentatorii clasici îl interpretează, în Muller 1884, 240.

[37] *Soma* este o băutură alcoolică folosită de indieni şi de alte neamuri ariene în scopuri religioase, pentru inducerea unor stări euforic-extatice. Metoda sa de preparare precum şi planta din care era obţinută nu mai sunt cunoscute astăzi. Asemenea altor forţe şi elemente ale naturii care impresionau mentalitatea arhaică, şi *Soma* a fost personificată şi venerată ca zeitate (personificarea elementelor naturii în religia vedică, în Gough 1882, 8-9; cultul *Somei*, în Srinivasan 1983, 549-550; Bloomfield 1908, 28-29, 65, 77-78; Pike 1872, 246-251; Keith 1925, 166-171; MacDonell 1897, 104-114).

सवित्रा प्रसवेन जुषेत ब्रह्म पूर्व्यम् ।
तत्र योनिं कृणवसे न हि ते पूर्तमक्षिपत् ॥७॥

II.7.[38] Prin inspiraţia *(prasava)* Soarelui *(savitṛ)*, [omul] trebuie să se bucure *(juṣ)* de Brahman, cel care premerge *(pūrvya)*, să-şi afle *(kṛ)*[39] originea *(yoni)* acolo *(tatra)*, [în Brahman]. Realizările *(pūrta)* sale nu îl mai afectează *(kṣip)*[40].

[Practica Yoga][41]

त्रिरुन्नतं स्थाप्य समं शरीरं हृदीन्द्रियाणि मनसा सन्निवेश्य ।
ब्रह्मोडुपेन प्रतरेत विद्वान् स्रोतांसि सर्वाणि भयावहानि ॥८॥

II.8. Ţinând *(sthāpya)* cele trei [părţi ale corpului][42] în poziţie verticală *(unnata)*, cu corpul *(śarīra)* drept *(sama)*, retrăgând *(sanniveśya)*, prin mijlocirea minţii *(manas)*, simţurile *(indriya)* în inimă *(hṛd)*,[43] cel care este cunoscător *(vidvas)* să traverseze *(pra-tṝ)* toate *(sarva)* râurile *(srotas)* primejdioase *(bhayāvaha)* cu Brahman drept barcă *(uḍupa)*.

De regulă, în diversele scheme filosofice cu tentă idealistă din brahmanism, mintea *(manas)*, intelectul *(buddhi)* sau alte entităţi psiho-noetice deţin un statut ontologic privilegiat, fie reprezentând unul dintre primele elemente apărute, una dintre etapele primordiale ale manifestării Universului, fie considerându-se că reprezintă o reflexie a realităţii ultime.

[38] Strofa este preluată, într-o formă uşor modificată, din *Ṛg-Veda*, VI.16.17-18 (cf. Olivelle 1998, 619; Hume 1921, 398).

[39] *„Kṛ"* – literal, „a face".

[40] *„Pūrta"* – participiul trecut al rădăcinii *„pṛ"*, cu sensul de „a termina", „a realiza", „a învinge".
Se face referire la ieşirea de sub influenţa legilor karmice, la suprimarea efectelor karmice ale acţiunilor săvârşite anterior.

[41] Pasajul II.8 – II.13 conţin printre primele referinţe la practica Yoga întâlnite în corpusul upaniṣadelor şi chiar în literatura brahmanismului (elemente Yoga în upaniṣade, în Deussen 1994, 271-279).

[42] Conform interpretării lui Śaṅkara (Nikhilānanda 1952, 91), cele trei părţi ale corpului sunt pieptul, gâtul şi capul. În sprijinul acestei interpretări, Śaṅkara invocă *Bhagavad-Gītā*, VI.13, Al-George 2013, 82-83.

[43] În acord cu credinţele din acea perioadă, cele cinci simţuri reprezintă forme de manifestare ale suflului *(prāṇa)*, suflu ce avea ca sediu inima. Retragerea suflurilor în inimă însemna încetarea activităţii senzoriale prin faptul că toate simţurile se retrăgeau în locul lor de origine.

प्राणान् प्रपीड्येह संयुक्तचेष्टः क्षीणे प्राणे नासिकयोऽच्छवसीत |
दुष्टाश्वयुक्तमिव वाहमेनं विद्वान् मनो धारयेताप्रमत्तः ||९||

II.9. Reţinând *(prapīḍya)* suflurile *(prāṇa)* aici *(iha)*, cu mişcări *(ceṣṭa)* controlate *(saṃyukta)*, cu respiraţia *(prāṇa)* încetinită *(kṣīṇa)*, respiră *(ud-śvas)* pe nas *(nāsika)*. Tot aşa, cel care cunoaşte *(vidvas)*, fără a fi neglijent *(pramatta)*, să îşi controleze *(dhṛ)*[44] mintea *(manas)* asemenea *(iva)* unui vehicul *(vāha)* la care este înhămat *(yukta)* un cal *(aśva)* rău *(duṣṭa)*[45].

समे शुचौ शर्करावह्निवालुकाविवर्जिते शब्दजलाश्रयादिभिः |
मनोऽनुकूले न तु चक्षुपीडने गुहानिवाताश्रयणे प्रयोजयेत् ||१०||

II.10. Să se practice *(pra-yuj)* într-un [loc] neted *(sama)*, curat *(śuci)*, lipsit *(vivarjita)* de pietre *(śarkarā)*, de foc *(vahni)*, de nisip *(vāluka)*, într-un [loc] favorabil *(anukūla)* minţii *(manas)* datorită sunetelor *(śabda)* [sale], apei *(jala)*, adăpostului *(āśraya)* şi altora, într-un [loc] care nu face rău *(pīḍana)* ochiului *(cakṣus)*, într-un adăpost *(āśrayaṇa)* dintr-o peşteră *(guhā)* lipsită de vânt *(nivatā)*.

नीहारधूमार्कानिलानलानां खद्योतविद्युत्स्फटिकशशीनाम् |
एतानि रूपाणि पुरस्सराणि ब्रह्मण्यभिव्यक्तिकराणि योगे ||११||

II.11. Ca ceaţă *(nīhāra)*, fum *(dhūma)*, Soare *(arka)*, vânt *(anila)*, foc *(anala)*, strălucire cerească *(khadyota)*[46], străfulgerare *(vidyut)*, cristal *(spaṭika)*, Lună *(śaśin)* – acestea sunt primele *(purassara)* forme *(rūpa)* ale manifestării *(karāṇi)*[47] şi apariţiei *(abhivyakti)* lui Brahman în Yoga.

---

[44] *„Dhṛ"* – literal, „a susţine".
[45] Comparaţia între minte şi un car la care este înhămat un cal nărăvaş este clasică în brahmanism, unde se considera că funcţionarea minţii este la fel de haotică şi la fel de puţin controlată precum mersul unui car tras de un cal neascultător. Metafora apare şi în *Kaṭha-Upaniṣad*, III.4-6 (Şugu 1998, 190-193).
[46] *„Khadyota"* – termen compus din *„kha"* - „aer" şi „cer" şi *„dyota"* - „strălucire"; poate însemna şi „licurici".
[47] *„Karāṇi"* – literal, „faptă", „acţiune".

पृथिव्यप्तेजो[48]ऽनिलखे समुत्थिते पञ्चात्मके योगगुणे प्रवृत्ते ।
न तस्य रोगो न जरा न मृत्युः प्राप्तस्य योगाग्निमयं शरीरम् ||१२||

II.12. [Când] au apărut *(samutthita)* pământul *(pṛthvi)*, apa *(ap)*, focul *(tejas)*, aerul *(anila)* şi eterul *(kha)*, când s-au dezvoltat *(pravṛtta)* calităţile yogine *(yogaguṇa)*, cele de cinci feluri *(ātmaka)*[49], atunci, pentru acela care obţine *(prāpta)* un corp *(śarīra)* constituit din *(maya)* focul *(agni)* [practicii] Yoga, nu [mai există] nici boală *(roga)*, nici bătrâneţe *(jarā)* şi nici moarte *(mṛtyu)*.

लघुत्वमारोग्यमलोलुपत्वं वर्णप्रसादः स्वरसौष्ठवं च ।
गन्धश्शुभो मूत्रपुरीषमल्पं योगप्रवृत्तिं प्रथमां वदन्ति ||१३||

II.13. Se spune *(vad)* că dimensiunile reduse *(laghutva)*, lipsa bolii *(ārogya)*, lipsa lăcomiei *(alolupatva)*, culoarea *(varṇa)* clară *(prasāda)* şi vocea *(svara)* limpede *(sauṣṭhava)*, mirosul *(gandha)* plăcut *(śubha)*, cantitatea mică *(alpa)* a urinei *(mūtra)* şi a fecalelor *(purīṣa)* reprezintă primele *(prathama)* [rezultate] ale practicii *(pravṛtti)* Yoga.

---

[48] Ediţia lui Radhakrishnan 1954, 722, are *„pṛthvyapyatejo”*, însă nu pare tocmai cea mai bună versiune; am corectat paragraful în conformitate cu celelalte ediţii consultate (Tyāgīśānanda 1949, 51; Śivānanda 2012, 469; Olivelle 1998, 418; Mahādeva Śāstri 1925, 190; Nārāyaṇa Rāma 1948, 133).

[49] Cel mai probabil este că textul are în vedere înţelegerea Universului şi a condiţiei corporale asumate ca identitate proprie drept un compositum al celor cinci elemente materiale enumerate şi, prin urmare, recunoaşterea distincţiei esenţiale dintre acestea şi propriul sine, respingerea identificării cu acestea (Tyāgīśānanda 1949, 52).
Śaṅkara (Nikhilānanda 1952, 93-94) interpretează strofa făcând apel la o concepţie din şcoala Yoga, care pune în corelaţie cu fiecare din aceste cinci elemente materiale fundamentale cinci facultăţi supra-senzoriale, „divine/cereşti” *(divya)*. Acestea se exercită atunci când mintea şi simţurile sunt liniştite iar funcţionarea lor nu depinde de producerea efectivă a contactului senzorial, simpla concentrare asupra facultăţii senzoriale corespunzătoare conducând la experienţa supra-senzorială a celor cinci elemente materiale fundamentale (*Yoga-Sūtra*, I.35; Vyāsa, *Yogabhāṣya*, ad. I.35; Vācaspati Miśra, *Tattvavaiśāradī*, în Rāma Prasāda 1998, 62; Muller 1884, 242; Tyāgīśānanda 1949, 53; Śivānanda 2012, 470).
Unii traducători contemporani chiar au asociat în mod explicit, la nivelul textului tradus, apariţia celor cinci elemente materiale fundamentale cu apariţia celor cinci calităţi yogine („When the fivehold quality of Yoga is produced, as earth, water, fire, air and ether arise...” - Radhakrishnan 1954, 722; „When the fivefold quality of Yoga has been produced, arising from earth, water, fire, air, and space” - Hume 1921, 398). Tema purificării, „sacralizării” corpului asceţilor, în Vail 2002, 379.

[Eliberarea prin cunoaşterea de sine *(ātman)*]

यथैव बिंबं मृदयोऽपलिप्तं तेजोमयं भ्राजते तत् सुधान्तम् ।
तद्वात्मतत्त्वं प्रसमीक्ष्य देही एकः कृतार्थो भवते वीतशोकः ॥१४॥

II.14. Aşa cum *(yathā)* o oglindă *(biṃba)* murdară *(upalipta)* de praf *(mṛdayā)*, fiind curăţată *(sudhānta)*[50], luceşte *(bhrāj)* plină de strălucire *(tejomaya)*[51], [tot aşa], unul *(eka)* care există într-un corp *(dehin)*, percepând *(prasamīkṣya)* natura *(tattva)* Sinelui *(ātman)*, şi-a îndeplinit *(kṛta)* scopul *(artha)* şi a fost *(bhū)* eliberat *(vīta)* de suferinţă *(śoka)*.

यदात्मतत्त्वेन तु ब्रह्मतत्त्वं दीपोपमेनेह[52] युक्तः प्रपश्येत् ।
अजं ध्रुवं सर्वतत्त्वैर्विशुद्धं ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः ॥१५॥

II.15. Cel unit *(yukta)* [cu realitatea ultimă] percepe *(pra-dṛś)* aici *(iha)* natura *(tattva)* lui Brahman, prin mijlocirea naturii *(tattva)* Sinelui *(ātman)*, ca *(upama)* printr-o lampă *(dīpa)*. Cunoscându-l *(jñātvā)* pe zeu *(deva)* drept cel nenăscut *(aja)*, cel stabil *(dhruva)*, cel purificat *(viśuddha)* de toate *(sarva)* naturile *(tattva)*, [el] se eliberează *(muc)* de toate *(sarva)* înlănţuirile *(pāśa)*.

[Universalitatea realităţii ultime *(Brahman)*]

एष ह देवः प्रदिशोऽनु सर्वाः पूर्वो हि जातः स उ गर्भे अन्तः ।
स एव जातः स जनिष्यमाणः प्रत्यङ् जनांस्तिष्ठति सर्वतोमुखः ॥१६॥

II.16.[53] Acest zeu *(deva)* este către *(anu)* toate *(sarva)* direcţiile *(pradiśa)*, este cea mai veche *(pūrva)*[54] fiinţă *(jāta)*, este originea *(garbha)* şi sfârşitul *(anta)*.

[50] *„Sudhānta”* – termen relativ neclar. O discuţie asupra sensului său în Olivelle 1998, 620.
[51] *„Tejomaya”* – literal, „constând/constituită din strălucire”.
[52] Ediţia lui Radhakrishnan 1954, 723, are *„dīpopamene'ha”*, însă nu pare corect. Am adoptat varianta care apare în majoritatea celorlalte ediţii (Tyāgīśānanda 1949, 54; Śivānanda 2012, 471; Olivelle 1998, 418; Mahādeva Śāstri 1925, 191; Nārāyaṇa Rāma 1948, 133).
[53] Strofa reapare în literatura brahmană în *Vājasaneyi-Saṃhitā*, XXXII.4 (cf. Hume 1921, 399).
[54] *„Pūrva”*, literal, „anterior”„din faţă”.

El este cele născute *(jāta)*, el este cele care se vor naşte *(jānişyamāṇa)*. Stă *(sthā)* înăuntrul *(pratyañc)*[55] oamenilor *(jana)* şi îşi are faţa *(mukha)* îndreptată către toate direcţiile *(sarvataḥ)*.

यो देवोऽग्नौ योऽप्सु यो विश्वं भुवनमाविवेश ।
य ओषधीषु यो वनस्पतिषु तस्मै देवाय नमो नमः ॥१७॥

II.17.[56] Acelui zeu *(deva)* care este în foc *(agni)*, care este în apă *(ap)*, care le-a penetrat *(ā-viś)* pe toate *(viśva)* cele existente *(bhuvana)*, care este în plante *(oṣadhi)*, care este în arbori *(vanaspati)*, acelui zeu *(deva)* – închinare *(namas)*, închinare *(namas)*!

॥ इति द्वितीयोऽध्यायः ॥

Acesta a fost al doilea capitol *(adhyāya)*.

Capitolul *(adhyāya)* III
[Asimilarea realităţii ultime *(Brahman)* cu zeul vedic Rudra][57]

य एको जालवानीशत ईशनीभिः सर्वां लोकानीशत ईशनीभिः ।
य एवैक उद्भवे सम्भवे च य एतद् विदुरमृतास्ते भवन्ति ॥१॥

---

[55] *„Pratyañc"*, literal, înseamnă mai degrabă „împotriva",„în faţa", sensul de „înăuntru" fiind doar unul secundar.

[56] Prima parte a strofei se regăseşte în *Vājasaneyi-Saṃhitā*, XXXII.4 şi în *Taittirīya-Āraṇyaka*, X.1.3 (într-o formă uşor modificată) (cf. Muller 1884, 243).

[57] Pasajul III.1-III.6 reprezintă o altă instanţiere a procesului de asimilare a elementelor arhaice din religia vedică de către autorii upaniṣadelor. Realitatea ultimă este prezentată ca fiind identică cu vechiul zeu vedic, Rudra; pasajul este interesant şi prin aceea că permite să se urmărească transformarea vechiului Rudra în zeul Śiva. După cum se observă şi în această parte a textului, pentru a-l „îmblânzi", înspăimântătorului zeu Rudra, din tradiţia vedică, i se atribuie epitetul *„śiva"*, având sensul de „bun", „benefic". În timp, zeul Rudra va ajunge să fie cunoscut mai degrabă sub denumirea dată de epitet şi anume ca „Śiva" (zeul vedic Rudra în Keith 1925, 142-149; Macdonell 1897, 74-76; zeul Rudra-Śiva, în Srinivasan 1983, 544, 551-555; Pike 1872, 330-339; Oldenberg 1991, 176-177; o discuţie asupra posibilei origini non-ariene a lui Rudra, în Srinivasan 1983, 544-547).

III.1. Pe acela care este unic *(eka)*, care întinde capcanele *(jālavat)*[58], care guvernează *(īś)*[59] datorită puterilor *(īśanī)*[60] [sale], care porunceşte *(īś)* tuturor *(sarva)* lumilor *(loka)* datorită puterilor *(īśanī)* [sale], pe acela care este unic *(eka)* între cele care se nasc *(udbhava)* şi cele care există *(sambhava)*, cei care îl cunosc *(vid)* pe acela devin *(bhū)* nemuritori *(amṛta)*.

एको हि रुद्रो न द्वितीयाय तस्थुर्य इमां लोकानीशत ईशनीभिः ।
प्रत्यङ् जनां तिष्ठति सञ्चुकोचान्तकाले संसृज्य विश्वा भुवनानि गोपाः ॥२॥

III.2. Cu adevărat, Rudra este unic *(eka)*, nemaifiind loc *(sthā)* pentru un al doilea *(dvitīya)*[61]. Acela care, datorită puterilor *(īśanī)*, porunceşte *(īś)* acestor lumi *(loka)* se găseşte *(sthā)* înlăuntrul *(pratyañc)*[62] oamenilor *(jana)* şi [îi] absoarbe *(saṃ-kuc)* [63] [în el] la momentul *(kāla)* sfârşitului *(anta)*. Emanându-le *(saṃsṛjya)* pe toate *(viśva)* cele existente *(bhuvana)*, [el] este protectorul *(gopā)*[64] [lor].

विश्वतश्चक्षुरुत विश्वतोमुखो विश्वतोबाहुरुत विश्वतस्पात् ।
सं बाहुभ्यां धमति संपतत्रैर्द्यावाभूमी जनयन् देव एकः ॥३॥

III.3.[65] De asemenea, [el] are [câte] un ochi *(cakṣus)* înspre fiecare parte *(viśvataḥ)*, [câte] o faţă *(mukha)* înspre fiecare parte *(viśvataḥ)*, [câte] o mână *(bāhu)*

---

[58] *„Jālavat"* – literal, „cel caracterizat de capcane", „posesorul capcanelor".
[59] *„Īśata"* – aici, de două ori, şi în strofa următoare. Probabil că e o formă greşită pentru *„īśate"*, repetată de trei ori.
[60] *„Īśanī"* – termen neobişnuit, însă, în mod cert, un derivat al rădăcinii *„īś"*. Apare la instrumentativ plural, de două ori în strofa III.1 şi o dată în strofa III.2.
[61] *„Sthā"* – literal, „a sta". Literal, sintagma *„na dvitīyāya tasthur"* ar însemna „un al doilea nestând".
[62] *„Pratyañc"* înseamnă şi „în faţa", „împotriva". Radhakrishnan 1954, 725 interpretează astfel acest termen.
[63] *„Saṃ-kuc"* – literal, „a închide", „a strânge", „a contracta".
[64] *„Gopāḥ"* – nu este formă de masculin singular, ci fie de feminin singular fie de masculin plural.
[65] Strofa III.3 este preluată din imnurile vedice, regăsindu-se în *Ṛg-Veda*, X.81.3 şi în *Atharva-Veda*, XIII.2.26 iar ulterior fiind citată în *Taittirīya-Saṃhitā*, IV.6.2.4; *Vājasaneyi-*

înspre fiecare parte *(viśvataḥ)*, [câte] un picior *(pad)*[66] înspre fiecare parte *(viśvataḥ)*. Dând naştere *(janayant)* pământurilor *(bhūmi)* şi cerurilor *(dyu)*[67], zeul *(deva)* cel unic *(eka)* le spulberă *(dham)* cu cele două mâini *(bāhu)* şi cu aripile *(patatra)*.[68]

यो देवानां प्रभवश्चोद्भवश्च विश्वाधिपो रुद्रो महर्षिः ।
हिरण्यगर्भं जनयामास पूर्वं स नो बुद्ध्या शुभया संयुनक्तु ॥४॥

III.4. Acela care este apariţia *(udbhava)* şi naşterea *(prabhava)* zeilor *(deva)*, protectorul *(adhipa)* tuturor *(viśva)*, Rudra, marele vizionar *(maharṣi)*, cel care a dat naştere *(jan)* [69] embrionului de aur

---

Saṃhitā, XVII.19; *Maitrāyaṇi-Saṃhitā*, II.10.2; *Taittirīya-Āraṇyaka*, X.1.3 (cf. Radhakrishnan 1954, 725-726; Muller 1884, 244; Olivelle 1998, 621; Hume 1921, 400).

[66] În text, *„pād"*, formă atipică.

[67] În text, *„dyāvā"*, formă atipică.

[68] Pasajul reprezintă un citat din literatura vedică, figurând, cu anumite variaţii, în mai multe scrieri importante ale brahmanismului, printre care *Ṛg-Veda*, X.81.3, *Atharva-Veda*, XIII.2.26 (Hume 1921, 400; Muller 1884, 244; Radhakrishnan 1954, 725-726).

Cea de-a doua propoziţie a acestei strofe *(śloka)* are un sens foarte incert; textul sanskrit mai conţine, repetată de două ori, prepoziţia *„saṃ"*, având sensul de „împreună", „laolaltă", plasată înainte de *„bāhubhyāṃ"* – forma de instrumentativ – dativ – ablativ dual a substantivului *„bāhu"*, respectiv înainte de *„patatrair"* – forma de instrumentativ plural a substantivului *„patatra"* – „aripă". Cele două prepoziţii au fost omise din traducerea română întrucât a fost greu de găsit o formulare elegantă pentru ideea avută în vedere, care pare a fi cea de „a învălmăşi prin spulberare". Traducerile moderne consultate interpretează această propoziţie fie în acest mod (Radhakrishnan 1954, 725; Muller 1884, 244; Śivānanda 2012, 474-475; della Casa 1976, 404-405) fie într-un neverosimil mod metaforic (Tyāgīśānanda 1949, 61-62), urmând indicaţiile lui Śaṅkara (Nikhilānanda 1952, 97-98).

Probabil că se are în vedere reprezentarea lui Brahman drept „atotcreator" *(viśvakarman)* iar procesul manifestării Universului este înfăţişat în analogie cu lucrarea unui fierar care suflă în foale şi vântură zona asupra căreia îşi desfăşoară activitatea făuritoare (Olivelle 1998, 621; pentru conceptul de *„viśvakarman"* în Veda, vezi Muir 1865, 343; MacDonell 1897, 118-119).

[69] În text, *„janayāmāsa"*, probabil o formă greşită pentru un participiu prezent mediu cauzativ (*janayamāna*).

(hiraṇyagarbha) [70], acela care este anterior *(pūrva)* [tuturor], acela să ne înzestreze *(saṃ-yuj)* cu înţelegere *(buddhi)* şi bunătate *(śubha)*!

या ते रुद्र शिवा तनूरघोराऽपापकाशिनी ।
तया नस्तनुवा शन्तमया गिरिशन्ताभिचाकशीहि ॥५॥

III.5. [71] Rudra, cel cu un corp *(tanū)* benefic *(śiva)*, lipsit de urâţenie *(aghora)*, lipsit de păcat *(apāpa)*, strălucitor *(kāśin)*, cu acel corp *(tanū)* plin de *(maya)* pace *(śanta)* să privească *(abhi-cakṣ)* către noi, [el], cel liniştit *(śanta)* din munţi *(giri)*[72]!

यामिषुं गिरिशन्त हस्ते बिभर्ष्यस्तवे ।
शिवां गिरित्र तां कुरु मा हिंसीः पुरुषं जगत् ॥६॥

III.6. Acele săgeţi *(iśu)* pe care [tu], cel liniştit *(śanta)* din munţi *(giri)*, le porţi *(bhṛ)* în mâna *(hasta)* [ta] fremătând *(āstāva)* [73], [să fie] benefice *(śiva)*! Protector *(tra)* al munţilor *(giri)*, nu pricinui *(kṛ)* rănirea *(hiṃsī)* omului *(puruṣa)* sau a lumii *(jagat)*!

---

[70] *„Hiraṇyagarbha"* – literal, „pântecele de aur", adeseori tradus însă prin „embrionul de aur" („the golden germ") – entitate căreia, încă din mitologia vedică („Hiraṇyagarbha-sūkta", *Ṛg-Veda*, X.121), i se atribuia un rol primordial în manifestarea Universului, având o funcţie destul de similară cu cea a unei zeităţi cosmogonice (*Hiraṇyagarbha*, în Veda, în Muir 1865, 344).
În şcoala Vedānta, termenul *„Hiraṇya-garbha"* îl va desemna pe Brahman, în calitatea sa de „spirit al Universului", de principiu intrat în propria sa manifestare.

[71] Strofele III.5-6 reapar în literatura brahmană în *Vājasaneyi-Saṃhitā*, XVI.2-3 (cf. Hume 1921, 400).

[72] Zeul Rudra îşi avea sălaşul mitologic pe înălţimile vârfului Kailāsa, în Himālaya. De aici denumirea sa de „cel liniştit din munţi" *(giriśanta)* sau cea de „protector al munţilor" *(giritra)*, din strofa următoare.

[73] În text, *„astave"* – probabil forma de locativ pentru termenul *„āstāva"*, cu sensul de „activ", „în acţiune".

[Eliberarea prin cunoaşterea realităţii ultime/omului primordial *(puruṣa)*][74]

ततः परं ब्रह्म परं बृहन्तं यथानिकायं सर्वभूतेषु गूढम् ।
विश्वस्यैकं परिवेष्टितारमीशं तं ज्ञात्वामृता भवन्ति ॥७॥

III.7. Dincolo *(para)* de acestea este Brahman, cel transcendent *(para)*, cel în expansiune *(bṛhant)*, cel ascuns *(gūḍha)* în toate *(sarva)* cele existente *(bhūta)*, după cum îi e locul *(nikāya)*. Cunoscându-l *(jñātvā)* pe cel unic *(eka)* care cuprinde *(pariveṣṭṛ)*[75] totul *(viśva)*, pe cel puternic *(īśa)*, [oamenii] devin *(bhū)* nemuritori *(amṛta)*.

वेदाहमेतं पुरुषं[76] महान्तमादित्यवर्णं तमसः परस्तात् ।
तमेव विदित्वातिमृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय ॥८॥

---

[74] *„Puruṣa”*, literal, înseamnă „om”, dar cuvântul este folosit în sistemele filosofice brahmane pentru a desemna spiritul suprem, adeseori în antiteză cu materia (această antiteză devine foarte explicită în Sāṃkhya).
Folosirea termenului *„puruṣa”* pentru realizarea referinţei la realitatea ultimă are drept sursă celebrul imn din *Ṛg-Veda*, X.90, „Puruṣa-sūkta” (Bercea 1993, 225-227), unde apariţia Universului este explicată pe baza unei fiinţe umane primordiale (*puruṣa*), prin distrugerea şi dispersarea căreia iau naştere toate (*Puruṣa,* ca zeitate supremă în Veda, în Brown 1931, 114-118; Pike 1872, 612-617; Muir 1865, 353-360; Keith 1925, 615-620).
Fiinţa umană terestră (ce poate fi desemnată tot drept *„puruṣa”*) nu ar reprezenta decât o formă limitată, determinată, a acestui om primordial, absolut. Metafizica ulterioară a upaniṣadelor va considera că menirea ultimă a fiinţei umane terestre este aceea de a se reîntoarce în realitatea ultimă, în fiinţa primordială de care nu s-a separat niociodată în esenţă, ci doar în mod iluzoriu. Tocmai datorită acestui aspect dual al fiinţei umane – care poate fi considerată deopotrivă în individualitatea sa limitată cât şi în infinitatea sa esenţială – termenul *„puruṣa”* – „om” are un sens bivalent. În restul capitolului III, termenul *„puruṣa”* va desemna omul primordial absolut, realitatea ultimă, şi, pentru a evita o eventuală confuzie pricinuită de bisemantismul cuvântului, l-am lăsat netradus, ca *„Puruṣa”*.
[75] *„Pariveṣṭitāram”* – formă nu tocmai corectă de acuzativ, pentru *„pariveṣṭṛ”*.
[76] Radhakrishnan 1954, 727 are *„puruśam”* , însă, cel mai probabil, este vorba de o greşeală. Am adoptat varianta care apare în majoritatea celorlalte ediţii (Tyāgīśānanda 1949, 66; Śivānanda 2012, 477; Olivelle 1998, 420; Mahādeva Śāstri 1925, 196; Nārāyaṇa Rāma 1948, 134).

III.8.[77] Eu îl cunosc *(vid)* pe acest *Puruṣa*, care este marea desăvârşire *(mahānta)*, care este de culoarea *(varṇa)* Soarelui *(āditya)*, care transcende *(parastāt)* întunericul *(tamas)*. Doar cunoscându-l *(viditvā)* pe el se merge *(i)* dincolo de *(ati)* moarte *(mṛtyu)*; altă *(anya)* cale *(panthā)* pentru a merge *(ayana)* [acolo] nu e de găsit *(vid)*.

यस्मात् परं नापरमस्ति किंचित् यस्मान्नाणीयो न ज्यायोऽस्ति कश्चित् ।
वृक्ष इव स्तब्धो दिवि तिष्ठत्येकस्तेनेऽदं पूर्णं पुरुषेण सर्वम् ॥९॥

III.9.[78] Acela faţă de care nimic *(kiṃcit)* nu este *(as)* superior *(para)* sau inferior *(apara)*, faţă de care nimic *(kaścit)* nu este *(as)* mai mic *(aṇīyas)* sau mai mare *(jyāyas)*, [acela care este] unic *(eka)* stă *(sthā)* în ceruri *(dyu)*, trainic *(stabdha)* precum un copac *(vṛkṣa)*. Totul *(sarva)* este plin *(pūrṇa)* de acesta, de *Puruṣa*.

ततो यदुत्तरतरं तदरूपमनामयम् ।
य एतद्विदुरमृतास्ते भवन्ति अथेतरे दुःखमेवापियन्ति ॥१०॥

III.10. Cel aflat mai presus *(uttara)* de acestea, acela este fără formă *(arūpa)* şi lipsit de boală *(anāmaya)*. Aceia care cunosc *(vid)* aceasta devin *(bhū)* nemuritori *(amṛta)*; drept urmare *(atha)*, [doar] ceilalţi *(itara)* se cufundă *(api-i)* în suferinţă *(duḥkha)*.

सर्वानन शिरोग्रीवः सर्वभूतगुहाशयः ।
सर्वव्यापी स भगवांतस्मात् सर्वगतश् शिवः ॥११॥

III.11. El este faţa *(ānana)*, capul *(śira)* şi gâtul *(grīva)* tuturor *(sarva)*, este cel stabilit *(āśaya)* în cavităţile *(guhā)* tuturor *(sarva)* fiinţelor *(bhūta)*, este cel care penetrează *(vyāpin)* totul *(sarva)*, este cel divin *(bhagavat)* şi, de aceea, este omniprezent *(sarvagata)* şi benefic *(śiva)*.

[77] Strofa se regăseşte în literatura brahmană în *Vājasaneyi-Saṃhitā*, XXXI.18 (cf. Hume 1921, 400).
[78] Strofa apare şi în *Mahānārāyaṇa-Upaniṣad*, X.20.

महान् प्रभुर्वै पुरुषः सत्त्वस्यैष प्रवर्तकः |
सुनिर्मलामिमां प्राप्तिमीशानो ज्योतिरव्ययः ||१२||

III.12. [El este], cu adevărat, cel mare *(mahān)*, stăpânul *(prabhū)*, *Puruṣa*, cel care le pune în mişcare *(pravartaka)* pe cele existente *(sattva)*, obţinerea *(prāpti)* acestor purităţi depline *(sunirmala)*, cel ce porunceşte *(īśāna)*, lumina *(jyotis)*, cel neschimbător *(avyaya)*.

अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषोऽन्तरात्मा सदा जनानां हृदये सन्निविष्टः |
हृदा मनीषा[79] मनसाभिक्लृप्तो य एतद् विदुरमृतास्ते भवन्ति ||१३||

III.13. Sinele interior *(antarātman)* este un om *(puruṣa)* doar *(mātra)* cât degetul mare *(aṅguṣṭha)*, stabilit *(sanniviṣṭa)* întotdeauna *(sadā)* în inima *(hṛdaya)* oamenilor *(jana)*.[80] Aceia care îl cunosc *(vid)* pe acela care este pe potriva *(abhiklpta)* [81] inimii *(hṛd)*, gândirii *(manīṣā)* şi a minţii *(manas)* devin *(bhū)* nemuritori *(amṛta)*.

[Realitatea ultimă ca om primordial *(puruṣa)*]

सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपात् |
स भूमिं विश्वतो वृत्वा अत्यतिष्ठद्दशाङ्गुलम् ||१४||

[79] Radhakrishnan 1954, 728, cât şi majoritatea celorlalte ediţii, au *„manvīśo”*, în loc de *„manīṣā”*. Chiar şi comentatori clasici ai textului, cum ar fi Śaṅkara (Nikhilānanda 1952, 101-102; Muller 1884, 247; Radhakrishnan 1954, 728), citesc textul în acest mod şi forţează un sens interpretând, fără vreun temei real, *„manvīśo”* drept *„jñāneśa”* – „cel care porunceşte cunoaşterii”. Am preferat să operăm direct în text corectura în *„manīṣā”*, după cum o sugerează majoritatea editorilor şi traducătorilor (Tyāgīśānanda 1949, 70).

[80] Deoarece cavitatea interioară a inimii are ca dimensiune aproximativă mărimea degetului mare, s-a conchis că şi despre Sine, care, conform antropologiei primitive a upaniṣadelor, îşi are sălaşul în acea cavitate, se poate spune că este de această dimensiune (inima ca centru al fiinţei, în Deussen 1994, 128, 207-208).

[81] *„Abhiklpta”* – literal, „în conformitate cu”.

III.14.[82] El este *Puruṣa* cel cu o mie *(sahasra)* de capete *(śīrṣa)*, cu o mie *(sahasra)* de ochi *(akṣi)*[83], cu o mie *(sahasra)* de picioare *(pād)*. Acoperind *(vṛtvā)* Pământul *(bhūmi)* din toate direcţiile *(viśvataḥ)*, îl depăşeşte *(ati-sthā)* cu zece *(daśa)* degete *(aṅgula)*.[84]

पुरुष एवेदँ सर्वं यद् भूतं यच्च भव्यम् ।
उतामृतत्वस्येशानो यदन्नेनातिरोहति ॥१५॥

III.15. *Puruṣa* însuşi este totul *(sarva)*, este cele existente *(bhūta)* şi cele ce vor exista *(bhavya)*. Se spune *(uta)* că [el este] cel care stăpâneşte *(īśāna)* nemurirea *(amṛtatva)* şi ceea ce creşte *(ati-ruh)* datorită hranei *(anna)*.[85]

सर्वतः पाणिपादं तत् सर्वतोऽक्षिशिरोमुखम् ।
सर्वतः श्रुतिमल्लोके सर्वमावृत्य तिष्ठति ॥१६॥

III.16.[86] Acela care are în toate părţile *(sarvataḥ)* câte o mâna *(pāṇi)* şi câte un picior *(pāda)*, în toate părţile *(sarvataḥ)* câte un ochi *(akṣi)*, un cap *(śira)* şi o gură *(mukha)*, care are auzul *(śrutimat)* în toate părţile *(sarvataḥ)*, stă *(sthā)* în lume *(loka)*, acoperind *(āvṛtya)* totul *(sarva)*.

[82] Pasajul este foarte vechi, strofele III.14-III.15 figurând în *Ṛg-Veda*, X.90.1-2; *Atharva-Veda*, XIX.6.1, XIX.6.4; *Sāma-Veda*, I.618, I.620, fiind citat şi de exegeza vedică: *Vājasaneyi-Saṃhitā*, XXXI.1-2; *Taittirīya-Āraṇyaka*, III.12.1 (cf. Radhakrishnan 1954, 728-729; Muller 1884, 247; Olivelle 1998, 622; Hume 1921, 401).

[83] În text, *„akṣa"* – formă greşită.

[84] Această descriere a lui Brahman coincide cu descrierea lui *Puruṣa* cel primordial, care, în „Puruṣa-Sūkta", este înfăţişat cu o mie de capete, o mie de ochi şi o mie de picioare, şi mai mare cu zece degete decât tot ceea ce există (Bercea 1993, 225).

[85] Nu doar fiinţele vii ar putea fi vizate prin sintagma „ceea ce creşte datorită hranei" *(yadannenātirohati)*, ci tot ceea ce există în Univers. Hrana, conform mitologiei vedice, constituia premiza întregii existenţe, atât la nivel organic cât şi anorganic, în felul acesta ei fiindu-i atribuită o funcţie de principiu universal. Vezi *Taittirīya Upaniṣad*, III.vii.1-III.ix.1 şi Hajime 1955, 96.

[86] Un pasaj similar apare în *Bhagavad-Gītā*, XIII.13, Al-George 2013, 152-153. Un comentariu asupra acestei descrieri a lui *Puruṣa*, în Brown 1931, 109-111.

सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियविवर्जितम् |
सर्वस्य प्रभुमीशानं सर्वस्य शरणं बृहत् ||१७||

III.17. Reflectă *(ābhāsa)* calităţile *(guṇa)* tuturor *(sarva)* simţurilor *(indriya)* [dar] este lipsit *(vivarjita)* de oricare *(sarva)* dintre simţuri *(indriya)*. Este stăpânul *(prabhū)* tuturor *(sarva)*, este cel care porunceşte *(īśāna)* tuturor *(sarva)*, este marele *(bṛhat)* refugiu *(śaraṇa)*.

नवद्वारे पुरे देही हंसो लीलायते बहिः |
वशी सर्वस्य लोकस्य स्थावरस्य चरस्य च ||१८||

III.18. Sinele *(haṃsa)*[87] încarnat *(dehin)*, aflat într-o cetate *(pura)* cu nouă porţi *(dvāra)*[88], se tot mişcă *(lay)*[89] în afară *(bahis)*[90] şi este cel care controlează *(vaśin)* întreaga *(sarva)* lume *(loka)*, pe cele ce stau *(sthāvara)* şi pe cele ce se mişcă *(cara)*.

अपाणिपादो जवनो ग्रहीता पश्यत्यचक्षुः स शृणोत्यकर्णः |
स वेत्ति वेद्यं न च तस्यास्ति वेत्ता तमाहुरग्र्यं पुरुषं महान्तम् ||१९||

III.19. Fără mâini *(pāṇi)* şi fără picioare *(pāda)*, este [totuşi] iute *(javana)* şi poate să apuce *(grahītṛ)*[91]. Vede *(dṛś)* fără ochi *(cakṣus)*, aude *(śru)* fără urechi *(karṇa)*. El cunoaşte *(vid)* ceea ce e de cunoscut *(vedya)* şi nu există *(as)*

---

[87] Pentru sensul termenului *„haṃsa”*, vezi *Śvetāśvatara Upaniṣad*, I.6.

[88] În acord cu interpretarea lui Śaṅkara (Nikhilānanda 1952, 104), cetatea cu nouă porţi *(navadvāra pura)* este corpul uman, cele nouă porţi fiind cele nouă orificii ale corpului, şapte situate în cap şi două (organul genital şi anusul) în alte părţi. Cele şapte porţi situate în cap sunt: gura, cele două nări, cele două urechi şi cei doi ochi (Śivanānada 2012, 484-485).
Corpul ca o cetate cu unsprezece porţi, în *Kaṭha-Upaniṣad*, II.2.1 (Şugu 1998, 230-231).

[89] Ideea de mişcare continuă, repetată, este redată printr-un procedeu gramatical şi anume prin conjugarea rădăcinii *„lay”* la intensiv.

[90] Śaṅkara interpretează mişcarea către exterior a Sinelui drept pierderea propriei sale identităţi, intrarea sa în înlănţuirea lumii manifestate (Nikhilānanda 1952, 104).

[91] În text, *„grahītā”* – forma de nominativ pentru *„grahītṛ”* – „cel care apucă”. Literal, sintagma s-ar traduce prin „este unul care apucă”.

cunoscător *(vettṛ)* al lui[92]. Lui i se spune *(ah)* „cel dintâi" *(agrya)*, *„Puruṣa"*, „marea desăvârşire" *(mahānta)*[93].

अणोरणीयान् महतो महीयानात्मा गुहायां निहितोऽस्य जन्तोः ।
तमक्रतुं पश्यति वीतशोको धातुः प्रसादान्महिमानमीशम् ॥२०॥

III.20.[94] Mai mic *(aṇīyas)* decât atomul *(aṇu)*, mai mare *(mahīyas)*[95] decât ceea ce este mare *(mahat)*[96], Sinele *(ātman)* este stabilit *(nihita)* în cavităţile *(guhā)* creaturilor *(jantu)* sale. Este văzut *(dṛś)* ca nefiind hărăzit acţiunii *(akratu)*, ca lipsit *(vīta)* de suferinţă *(śoka)*, ca substratul *(dhātu)* [tuturor].[97] Prin graţie divină *(prasāda)*, [se ajunge la] glorie *(mahimān)* şi la putere *(īśa)*.

वेदाहमेतमजरं पुराणं सर्वात्मानं सर्वगतं विभुत्वात् ।
जन्मनिरोधं प्रवदन्ति यस्य ब्रह्मवादिनोऽभिवदन्ति नित्यम् ॥२१॥

---

[92] Brahman nu poate constitui un obiect al cunoaşterii, monismul absolut al upaniṣadelor nepermiţând ca el să fie investigat în calitate de obiect, diferit de subiectul cunoscător. Singurul mod de a accede la cunoaşterea lui Brahman este identificarea cu acesta.

[93] *„Mahānta"* – literal, „marele sfârşit".

[94] Strofa este foarte asemănătoare cu *Kaṭha-Upaniṣad*, I.2.20 (Şugu 1998, 176) şi cu *Taittirīya-Āraṇyaka*, X.10.1 (cf. Hume 1921, 402).

[95] Atât *„aṇīyas"* cât şi *„mahīyas"* au sensuri intensificate, *„aṇīyas"* însemnând mai degrabă „minuscul" decât „mic" iar *„mahīyas"* mai degrabă „uriaş", „grandios" decât „mare".

[96] Gândirea indiană a elaborat încă din antichitate conceptul de „atom" *(aṇu)*, de particulă ultimă, indivizibilă, a materiei, în special în şcoala Vaiśeṣika (pentru atomismul Vaiśeṣika, vezi Nedu 2010, 18). Calificarea lui Brahman ca fiind infinit de mic şi totodată infinit de mare, în Oldenberg 1991, 44-45; Bodewitz 2001, 290;

[97] Majoritatea traducătorilor moderni (Tyāgīśānanda 1949, 75; Radhakrishnan 1954, 730; Muller 1884, 248) au interpretat altfel cea de-a doua parte a acestei strofe *(śloka)*. Dacă în prezenta traducere ea a fost împărţită în *„tam akratum paśyati vitaśoko dhātuḥ"* şi *„prasādānmahimānamiśam"*, majoritatea traducătorilor au preferat o altă împărţire şi anume în *„tam akratum paśyati vitaśoko"* şi *„dhātuḥ prasādānmahimānamiśam"*. Şi în cazul primei părţi rezultate, s-a optat în general pentru o altă interpretare, sintagma *„vitaśoko"*, la nominativ, fiind considerată drept subiect şi astfel ajungându-se la o traducere de genul „Cel eliberat de suferinţă îl vede pe acesta ca nefiind hărăzit acţiunii".
În cazul celei de-a doua părţi, s-a optat în general pentru o dubioasă interpretare a lui *„dhātuḥ"* (forma de nominativ a unui substantiv cu sensul de „materie", „substrat") ca având sensul de „a celui divin". În felul acesta, rezultă o traducere de genul „prin graţia divină a celui divin [se ajunge la] glorie şi putere".

III.21. Eu îl cunosc *(vid)* pe cel care este lipsit de bătrâneţe *(ajara)*, care este vechi *(purāṇa)*, care este Sinele *(ātman)* tuturor *(sarva)*, care este omniprezent *(sarvagata)* prin aceea că penetrează *(vibhutva)* [totul]. Cei ce vorbesc despre Brahman *(brahmavādin)* spun *(pra-vad)* că, în cazul lui, naşterea *(janma)* încetează *(nirodha)*[98] şi [îl] proclamă *(abhi-vad)* etern *(nitya)*.

॥ इति तृतीयोऽध्यायः ॥

Acesta a fost al treilea capitol *(adhyāya)*.

Capitolul *(adhyāya)* IV
[Universalitatea realităţii ultime *(Brahman)*]

य एकोऽवर्णो बहुधा शक्तियोगाद् वरणाननेकान् निहितार्थो दधाति ।
विचैति चाऽन्ते विश्वमादौ च देवः स नो बुद्ध्या शुभया संयुनक्तु ॥१॥

IV.1. Acela care este unic *(eka)*, fără culoare *(avarṇa)*, împarte *(dhā)*, cu un scop *(artha)* ascuns *(nihita)*[99], nenumărate *(aneka)* culori *(varṇa)*, căci este înzestrat *(yoga)* cu puteri *(śakti)* de multe feluri *(bahudhā)*; [acela în care] se duc *(vi i)*[100] toate *(viśva)* la începuturi *(ādi)* şi la sfârşit *(anta)*, acel zeu *(deva)* să ne înzestreze *(saṃ-yuj)* cu înţelegere *(buddhi)* şi bunătate *(śubha)*.

---

[98] Mai degrabă, naşterea *(janma)*, prin care se instituie condiţia individuală înlănţuită *(jīva)*, este incompatibilă atât cu natura lui Brahman cât şi cu cea a oricui s-a recunoscut pe sine ca identic cu Brahman.

[99] Manifestarea Universului este mai degrabă lipsită de scop, brahmanismul considerând-o drept o emanaţie spontană, firească, a absolutului Brahman. În acest sens, manifestarea este calificată drept un „joc" *(līlā, krīḍa)*.

[100] *„Vicaiti"* – compus ciudat. În cele din urmă, am optat, în consens cu ceilalţi traducători moderni (Radhakrishnan 1954, 731; Tyāgīśānanda 1949, 77; Hume 1921, 402; Aurobindo 2001, 235; della Casa 1976, 407; Śivānanda 2012, 487; o discuţie asupra problemelor lingvistice ridicate de această sintagmă în Olivelle 1998, 622), pentru o despărţire a sa în *„vi-ca-eti"*. Este destul de bizară plasarea conjuncţiei *„ca"* între preverb şi verb; totuşi, având în vedere că această sintagmă apare într-o invocaţie, probabil preluată dintr-o scriere mai veche, această structură se justifică, sintaxa sanskritei vedice permiţând astfel de construcţii.

तदेवाग्निस्तदादित्यस्तद्वायुस्तदु चन्द्रमाः |
तदेव शुक्रं तद् ब्रह्म तदापस्तत् प्रजापतिः ||२||

IV.2.[101] Acela, cu adevărat, este focul *(agni)*, acela este Soarele *(āditya)*, acela este vântul *(vāyu)* şi acela este Luna *(candramas)*. Acela, cu adevărat, este cel strălucitor *(śukra)*, acela este Brahman, acela este apa *(āpas)*, acela este Prajāpati.[102]

त्वं स्त्री त्वं पुमानसि त्वं कुमार उत वा कुमारी |
त्वं जीर्णो दण्डेन वञ्चसि त्वं जातो भवसि विश्वतोमुखः ||३||

IV.3. [103] Tu eşti femeia *(strī)*. Tu eşti *(as)* bărbatul *(pumān)*. De asemenea, tu eşti tânărul *(kumāra)* sau tânăra *(kumārī)*. Tu, cel foarte bătrân *(jīrṇa)*, mergi clătinându-te *(vañc)*, în baston *(daṇḍa)*. Tu eşti *(bhū)* cele născute *(jāta)*, eşti cel care are faţa *(mukha)* către toate *(viśvataḥ)*.

नीलः पतङ्गो हरितो लोहिताक्षस्तडिद्गर्भ ऋतवस् समुद्राः |
अनादिमत् त्वं विभुत्वेन वर्तसे यतो जातानि भुवनानि विश्वा ||४||

Ar mai fi posibil ca *„vicaiti”* să reprezinte o formă de prezent, persoana a III-a, singular, defectuos construită, a rădăcinii verbale *„vi-ci”*, ce poate fi interpretată prin „a se absoarbe”, „a dispare prin absorbţie”. Problema este că, deşi rădăcina *„ci”* acceptă destul de multe paradigme de conjugare (Incze 1995, 75-76; Monier-Williams 1997, 958-959), niciuna din acestea nu conduce la formarea lui *„vicaiti”*. Vezi şi strofa IV.11, unde construcţia *„vi-ca-eti”* reapare, însă într-o formă mai complexă, adăugându-se un preverb, *„saṃ”* – „tot”, lalolaltă cu conjuncţia *„ca”*.

[101] Strofa reapare, în formă uşor modificată, în *Vājasaneyi-Saṃhitā*, XXXII.1 (cf. Radhakrishnan 1954, 731; Olivelle 1998, 622; Hume 1921, 403).

[102] Prajāpati (literal, „stăpânul/conducătorul fiinţelor”) nu reprezintă un zeu propriu-zis cât, mai degrabă, o funcţie cosmică şi anume cea de zeu suveran. Această funcţie şi, implicit, acest titlu le este atribuit mai multor zeităţi importante din panteonul vedic, cum ar fi Viṣṇu, Śiva, Brahmā etc. (Prajāpati şi rolul său în cosmogoniile vedice, în Pike 1872, 618-622; Bloomfield 1908, 245-246; Deussen 1994, 136-137; Muir 1865, 368-370; MacDonell 1897, 118-119).

[103] Strofa reapare în *Atharva-Veda*, X.8.27 (cf. Radhakrishnan 1954, 732).

IV.4. [Tu eşti] pasărea *(pataṅga)* albastră *(nīla)*, cele verzi *(harita)*, cele cu ochii *(akṣa)*[104] roşii *(lohita)*[105], originea *(garbha)* fulgerului *(taḍid)*, anotimpurile *(ṛtu)*, marea *(samudra)*. Tu, cel fără de început *(anādimat)*, te manifeşti *(vṛt)* prin penetrarea *(vibhutva)* [tuturor], eşti cel din care au fost născute *(jāta)* toate *(viśva)* cele existente *(bhuvana)*.

[Trei ilustrări antitetice ale condiţiei înlănţuite şi ale celei eliberate][106]

अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां बह्वीः प्रजाः सृजमानां सरूपाः ।
अजो ह्येको जुषमाणोऽनुशेते जहात्येनां भुक्तभोगामजोऽन्यः ॥५॥

IV.5. Cea unică *(eka)* şi nenăscută *(aja)*, cea roşie *(lohita)*, albă *(śukla)* şi neagră *(kṛṣṇa)* este cea care emană *(sṛjamāna)* multe *(bahu)* fiinţe *(prajā)* ce au forma sa *(sarūpa)*[107]. Unul *(eka)* dintre cei nenăscuţi *(aja)* se stabileşte *(anu-śī)* [în

---

[104] *„Akṣa"* – formă atipică pentru *„akṣi"*- „ochi".

[105] Cele verzi reprezintă plantele, iar cele cu ochii roşii, animalele.

[106] Strofele IV.5-IV.7 conţin trei expuneri antitetice cu privire la două condiţii antagonice ce pot fi asumate în cadrul manifestării: condiţia înlănţuită, caracterizată de participarea la Univers, şi cea eliberată, prin care se iese din acest registru.

[107] „Cea unică şi nenăscută" *(ajāmekāṃ)* este lumea manifestată, „natura" *(prakṛti)*. Folosirea sintagmei „unică şi nenăscută" *(ajāmekāṃ)* la feminin indică faptul că autorul textului a avut în minte o entitate desemnată de un substantiv feminin, or *„prakṛti"* („natura") reprezintă un astfel de cuvânt. Simpla folosire a femininului pentru referinţa la natură pare a sugera o influenţă a concepţiilor Sāṃkhya, unde opoziţia spirit *(puruṣa)* – natură *(prakṛti)* se reflectă şi la nivel gramatical, în opoziţia dintre genul masculin al termenului *„puruṣa"* şi cel feminin al lui *„prakṛti"*.

Cele trei culori ale naturii s-ar putea referi la cele trei tendinţe, la cele trei „calităţi" *(guṇa)* ale naturii: *sattva*, *rajas* şi *tamas* (della Casa 1976, 407; Mead&Chaṭṭopādhyāya 1896, 81; Śivānanda 2012, 489-490). *Rajas*, tendinţa spre manifestarea de tip activ-volitiv, ar putea fi asociată cu culoarea roşie *(lohita)*, *sattva*, tendinţa către experienţa translucidă de tip ideatic, ar putea avea drept corespondent albul *(śukla)*, iar *tamas* – experienţa opacă a materialităţii – ar putea fi caracterizată de culoarea neagră *(kṛṣṇa)*. Această interpretare este susţinută şi de perspectiva Sāṃkhya din care pare să fi fost redactat acest pasaj (o analiză a teoriei despre cele trei *guṇa*, în formele sale cele mai arhaice, în care ar figura în *Chāndogya-Upaniṣad*, VI.4 şi în *Śvetāśvatara-Upaniṣad*, în Deussen 1994, 183-184; Burley 2007, 16.

Atât Śaṅkara (Nikhilānanda 1952, 108) cât şi unii traducători moderni au interpretat acest pasaj prin prisma paragrafului VI.4 din *Chāndogya-Upaniṣad* (Bercea 1993, 192-193), unde se consideră că cele trei culori s-ar referi la cele trei elemente fundamentale ce

ea] experimentând-o *(juṣamāṇa)*; celălalt *(anya)* nenăscut *(aja)* o părăseşte *(hā)* după ce a experimentat *(bhukta)* plăcerea *(bhoga)*.[108]

द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते ।
तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्नन्योऽभिचाकशीति ॥६॥

IV.6.[109] Două păsări *(suparṇa)*[110] stau agăţate *(pari-svañj)*[111], împreună *(sakhāya)*[112] unite *(sayuja)*[113], de acelaşi *(samāna)* copac *(vṛkṣa)*. Dintre ele, una *(anya)*[114] mănâncă *(ad)* fructul *(pippala)*[115] cel dulce *(svādu)*; alta *(anya)* priveşte *(abhi-kāś)*, fără a mânca *(anaśnant)*.[116]

---

constituie Universul: focul *(tejas)*, de culoare roşie *(lohita)*, apa *(ap)*, de culoare albă *(śukla)*, şi pământul *(anna)*, de culoare neagră *(kṛṣṇa)*.
Natura *(prakṛti)*, manifestarea, este caracterizată ca fiind „nenăscută" *(ajā)* întrucât, în brahmanism, iluzia *(māyā)* Universului este eternă, reprezentând o emanaţie firească a realităţii ultime (Brahman). Universul nu reprezintă o apariţie spontană, accidentală, ca în religiile din Orientul Mijlociu, ci un aspect firesc al realităţii absolute, o „natură derivată" a absolutului.

[108] Folosirea termenului „nenăscut" *(aja)* pentru referinţa la fiinţele ce se individualizează la nivelul manifestării este uşor intrigantă întrucât, deşi manifestarea este lipsită de început, fiinţele individuale nu par să împărtăşească şi ele această caracteristică. Probabil că ideea avută aici în vedere este aceea că multiplele fiinţe nu iau naştere propriu-zis în cadrul naturii, ci, mai degrabă, se individualizează în cadrul ei, ele existând dintotdeauna ca părţi ale naturii nenăscute şi fiind astfel, la rândul lor, „nenăscute".
Pentru a evita dificultăţile pe care le implică folosirea cuvântului „nenăscut" cu referire la natură şi la cele ce se individualizează la nivelul ei, Śaṅkara sugerează şi o altă variantă de traducere a acestei strofe (Nikhilānanda 1952, 109). Cuvântul *„ajā"* poate însemna, pe lângă „cea nenăscută", şi „capră", iar forma de masculin, *„aja"*, poate însemna şi „ţap", „ied" (pe lângă „nenăscut"). Astfel, această strofă ar conţine o reprezentare simbolică a procesului de individualizare a fiinţelor în Univers, proces asemuit cu naşterea unor iezi dintr-o singură capră. Totuşi, nimic altceva decât polisemia morfemelor *„ajā"* şi *„aja"* nu susţine această variantă de interpretare.

[109] Strofa este preluată din *Ṛg-Veda*, I.164.20 (cf. Radhakrishnan 1954, 733; Olivelle 1998, 623; Hume 1921, 403). Este citată şi în *Muṇḍaka-Upaniṣad*, III.1.1. Expplicitări ale strofei, în Hodgkinson 2006, 54; Rao 1943, 103.

[110] *„Suparṇa"* – literal, „cu pene/frunze frumoase/bune".

[111] *„Pari-svañj"* – literal, „a îmbrăţişa", „a strânge", „a încercui".

[112] *„Sakhāya"* – formă atipică pentru *„saha"*.

[113] *„Sayuja"* – formă atipică pentru *„sayujya"*.

[114] *„Anya"* – literal, „alta".

[115] *„Pippala"* – mai exact, un fel de smochină.

[116] În brahmanism, copacul *(vṛkṣa)* reprezintă un simbol consacrat pentru lume, pentru Univers.

समाने वृक्षे पुरुषो निमग्नोऽनीशया शोचति मुह्यमानः |
जुष्टं यदा पश्यत्यन्यमीशमस्य महिमानमिति वीतशोकः ||७||

IV.7.[117] În acelaşi *(samāna)* copac *(vṛkṣa)*, un om *(puruṣa)* scufundat *(nimagna)* [în manifestare] îşi jeleşte *(śoc)* lipsa de putere *(anīśa)*, este confuz *(muhyamāna)*, are parte de plăceri *(juṣṭa)*. Celălalt *(anya)*, atunci când îl vede *(dṛś)* pe cel puternic *(īśa)*, [când vede] gloria *(mahimā)* sa, [ajunge] liber *(vīta)* de suferinţă *(śoka)*.

[Eliberarea prin cunoaşterea absolută]

ऋचोऽक्षरे परमे व्योमन् यस्मिन्देवा अधि विश्वे निषेदुः |
यस्तं न वेद किमृचा करिष्यति य इत्तद्विदुस्त इमे समासते ||८||

IV.8.[118] În versurile *(ṛc)* supreme *(parama)* şi indestructibile *(akṣara)*[119] [se găseşte] cerul *(vyoman)* în care s-au stabilit *(adhi ni-sad)* toţi *(viśva)* zeii *(deva)*. Aceluia care nu ştie *(vid)* aceasta, ce să îi facă *(kṛ)* versurile *(ṛc)*? Cei care au cunoscut *(vid)* aceasta, aceia se stabilesc *(sam-ās)* în ele.

[Emanarea Universului din Brahman][120]

छन्दांसि यज्ञाः क्रतवो व्रतानि भूतं भव्यं यच्च वेदा वदन्ति |
अस्मान् मायी सृजते विश्वमेतत्तस्मिंश्चान्यो मायया संनिरुद्धः ||९||

---

[117] Strofa reapare şi în *Muṇḍaka-Upaniṣad*, III.1.2.

[118] Strofa este preluată din *Ṛg-Veda*, I.164.39 şi este citată şi în *Taittirīya-Āraṇyaka*, II.11.6 (cf. Radhakrishnan 1954, 733; Muller 1884, 251; Olivelle 1998, 623; Hume 1921, 403-404; o analiză a versului vedic, în Kunst 1998, 314).

[119] Asemenea altor curente religioase din antichitate, şi brahmanismul manifestă tendinţa de a absolutiza propriile sale scrieri canonice, în cazul de faţă putându-se observa o astfel de atitudine adoptată faţă de imnurile vedice, identificate în mod metaforic cu însăşi cunoaşterea absolută.

[120] Manifestarea Universului de către realitatea absolută, Brahman, nu este considerată drept un act de creaţie spontană, accidentală, ci ca exercitarea unei „funcţii" fireşti a realităţii ultime. „*Māyā*", capacitatea, predispoziţia lui Brahman către emanaţie, către manifestare, reprezintă un aspect firesc al acestuia, Universul reprezentând astfel latura dinamică, procesuală, a realităţii (Radhakrishnan 1916, 226; Leone 1912, 74; Chaudhury 1916, 262).

IV.9. Cel caracterizat de iluzie *(māyin)*[121] emană *(sṛj)* din sine toate *(viśva)* imnurile vedice *(chandas)*, sacrificiile *(yajña)*, faptele pioase *(kratu)*, austerităţile *(vrata)*, cele ce sunt *(bhūta)*, cele ce vor fi *(bhavya)* şi ceea ce spun *(vad)* Vedele. Prin intermediul iluziei *(māyā)*, celălalt *(anya)* este reţinut *(saṃniruddha)* în acest [Univers].

मायां तु प्रकृतिं विद्धि मायिनं तु महेश्वरम् ।
तस्यावयव भूतैस्तु व्याप्तं सर्वमिदं जगत् ॥१०॥

IV.10. Să se ştie *(vid)* că natura *(prakṛti)* este iluzie *(māyā)*, că cel caracterizat de iluzie *(māyin)* este marele zeu *(maheśvara)*, că această întreagă *(sarva)* lume *(jagat)* este penetrată *(vyāpta)* de entităţi *(bhūta)* ce sunt părţi *(avayava)* ale sale.

यो योनिं योनिमधितिष्ठत्येको यस्मिनिदं सं च विचैति सर्वम् ।
तमीशानं वरदं देवमीड्यं निचाय्येमां शान्तिमत्यन्तमेति ॥११॥

IV.11. Acela guvernează *(adhi-sthā)* toate originile *(yoni yoni)*, este unic *(eka)*, este cel în care toate *(sarva)* acestea se strâng laolaltă *(saṃ vi i)*[122]. Cunoscându-l *(nicāyya)*[123] pe acela care porunceşte *(īśāna)*, care împarte binele *(varada)*[124], pe zeul *(deva)* cel lăudat *(īḍya)*, se merge *(i)* la pacea *(śānti)* fără de sfârşit *(atyanta)*.

---

[121] *„Māyin”* – literal, „subiectul iluziei”, „cel ce posedă iluzia”.

[122] *„Saṃ ca vicaiti”* – construcţie sintactică atipică, o formă mai complexă a sintagmei *„vicaiti”*, de la strofa IV.1. Reapariţia sintagmei *„vicaiti”*, laolaltă cu *„saṃca”*, care nu poate fi interpretat altfel decât ca preverbul *„saṃ”* şi conjuncţia *„ca”*, indică destul de clar că şi *„vicaiti”* trebuie interpretat ca *„vi-ca-eti”*, adică drept un verb nelegat direct de preverb, ci prin intermediul conjuncţiei *„ca”* (situaţie foarte atipică), şi nu ca o conjugare defectuoasă a rădăcinii *„vi-ci”*.

[123] *„Ni-cāy”* – literal, „a percepe”, „a observa”.

[124] Unii traducători au dat o nuanţă încă şi mai teistă pasajului, traducând *„varada”* prin „care binecuvântează” (Hume 1921, 404; Tyāgīśānanda 1949, 87-88; Radhakrishnan 1954, 735; Muller 1884, 252) sau prin „care oferă binecuvântări” (Śivānanda 2012, 493-494; Nikhilānanda 1952, 114).

यो देवानां प्रभवश्चोऽद्भवश्च विश्वाधिपो रुद्रो महर्षिः ।
हिरण्यगर्भं पश्यत जायमानं स नो बुद्ध्या शुभया संयुनक्तु ॥१२॥

IV.12. Acela care este şi naşterea *(prabhava)* şi apariţia *(udbhava)* zeilor *(deva)*, protectorul *(adhipa)* tuturor *(viśva)*, Rudra, marele vizionar *(maharṣi)*, cel care a văzut *(dṛś)* născându-se *(jāyamāna)* embrionul de aur *(hiraṇyagarbha)*[125], acela să ne înzestreze *(saṃ-yuj)* pe noi cu înţelegere *(buddhi)* şi bunătate *(śubha)*!

यो देवानामधिपो यस्मिन्लोका अधिश्रिताः ।
य ईशेऽस्य द्विपदश्चतुष्पदः कस्मै देवाय हविषा विधेम ॥१३॥

IV.13. Acela este protectorul *(adhipa)* zeilor *(deva)*, în el sunt stabilite *(adhiśrita)* lumile *(loka)*, acela porunceşte *(īś)* [creaturilor] sale cu două picioare *(dvipada)* şi cu patru picioare *(catuṣpada)*. Cărui zeu *(deva)* să-i aducem *(vi-dhā)*[126] [noi] ofrande *(havis)*?

सूक्ष्मातिसूक्ष्मं कलिलस्य मध्ये विश्वस्य स्रष्टारमनेकरूपम् ।
विश्वस्यैकं परिवेष्टितारं ज्ञात्वा शिवं शान्तिमत्यन्तमेति ॥१४॥

IV.14. Cunoscându-l *(jñātvā)* pe cel subtil *(sukṣma)*, pe cel extrem de subtil *(atisūkṣma)*[127], [care se află] în mijlocul *(madhya)* desişului *(kalila)*[128], cel

---

[125] Pentru „embrionul de aur” *(hiraṇyagarbha)*, vezi notele la *Śvetāśvatara Upaniṣad*, III.4.

[126] Rădăcina *„vi-dhā”* are mai degrabă sensul de „a stabili”, „a fixa”, „a desemna”, însă, în acest context, doar sensul de „a duce în mod canonic/în mod stabilit” se potriveşte.

[127] Majoritatea traducătorilor moderni au interpretat sintagma *„sūkṣmātisūkṣmam”* ca pe un compus format din doi termeni care se determină unul pe celălalt şi nu ca pe o conjuncţie, cum am făcut în prezenta traducere. Drept urmare, sensul pe care ei îl atribuie acestei sintagme ar fi acela de „mai subtil decât cele subtile” (Olivelle 1992, 404; Tyāgīśānanda 1949, 90; Radhakrishnan 1954, 735; Muller 1884, 252; Hume 1921, 404; Aurobindo 2001, 237-238; della Casa 1976, 408; Mead&Chaṭṭopādhyāya 1896, 84; Śivānanda 2012, 495; Nikhilānanda 1952, 115).

[128] *„Kalila”* – literal, „acoperit de”, „impenetrabil”, „îngrămădit”, „confuz”. În acest context, termenul face referire la „desişul” manifestării care ocultează percepţia realităţii ultime.

care le emană *(sraṣṭṛ)* pe toate *(viśva)*, pe cel cu forme *(rūpa)* nenumărate *(aneka)*, pe cel unic *(eka)* care le cuprinde *(pariveṣṭṛ)* pe toate *(viśva)*, se merge *(i)* la beneficitatea *(śiva)* şi la pacea *(śānti)* fără de sfârşit *(atyanta)*.

[Eliberarea prin cunoaşterea absolută]

स एव काले भुवनस्य गोप्ता विश्वाधिपः सर्वभूतेषु गूढः ।
यस्मिन् युक्ता ब्रह्मर्षयो देवताश्च तमेवं ज्ञात्वा मृत्युपाशांश्छिनत्ति ॥१५॥

IV.15. El însuşi este protectorul *(goptṛ)* celor născute *(bhuvana)* de-a lungul timpului *(kāla)*, protectorul *(adhipa)* tuturor *(viśva)*, cel ascuns *(guḍha)* în toate *(sarva)* entităţile *(bhūta)*. Cunoscându-l *(jñātvā)* doar pe el, cel în care sunt unificaţi *(yukta)* cei care îl văd pe Brahman *(brahmarṣi)* şi zeitatea *(devatā)*[129], legăturile *(pāśa)* morţii *(mṛtyu)* se rup *(chid)*.

[129] Majoritatea traducătorilor moderni au interpretat termenul *„devatāś-ca”* ca pe un plural şi astfel au tradus sintagma *„yuktā brahmarṣayo devatāśca”* prin „cel în care sunt unificaţi cei care îl văd pe Brahman şi zeităţile” (Hume 1921, 405; Muller 1884, 253; Olivelle 1992, 427; Radhakrishnan 1954, 736; Tyāgīśānanda 1949, 90-91; Aurobindo 2001, 238; della Casa 1976, 408; Mead&Chaṭṭopādhyāya 1896, 84; Śivānanda 2012, 495-496; Nikhilānanda 1952, 115-116). Gramatica permite atât considerarea lui *„devatāś”* drept o formă de nominativ feminin singular cât şi de nominativ feminim plural. Interpretarea sa drept un plural este susţinută de considerente de ordin gramatical, atât *„yuktā”* („unificaţi”) cât şi *„brahmarṣayo”* („cei care îl văd pe Brahman”) reprezentând forme de plural, şi astfel pare destul de verosimil ca şi *„devatāś-ca”* să fie un plural. În această situaţie, *„devatā”* ar trimite la multitudinea zeităţilor brahmane. Din punct de vedere filosofic, interpretarea este totuşi problematică întrucât, conform brahmanismului, zeii nu reprezintă fiinţe eliberate, care au realizat uniunea cu Brahman, ci forme de fiinţare fenomenală, chiar dacă este vorba de un plan foarte elevat al fenomenalului. Pe de altă parte, după cum se poate observa adeseori şi în *Śvetāśvatara-Upaniṣad*, zeii pot fi consideraţi drept întruchipări metaforice ale realităţii ultime şi, într-o astfel de situaţie, strofa de faţă, care afirmă dizolvarea în Brahman atât a celor ce au ajuns la cunoaşterea absolută cât şi a zeităţilor, capătă sens (diferitele personificări ale realităţi ultime, în Oldenberg 1991, 28-29, 58-62; Deussen 1994, 130-134; Coomaraswamy 1933, 80-85; Rose 2010, 36; diferiţii zei vedici văzuţi ca personificare a unui unic principiu absolut, henoteismul vedic, în Oldenberg 1991, 24-26; Bloomfield 1908, 210).
O altă interpretare a sintagmei, pe care, de altfel, am şi adoptat-o în prezenta traducere, ar fi aceea care consideră *„devatāś-ca”* drept un nominativ feminin singular ce s-ar referi la realitatea ultimă, la Brahman (văzut ca o „zeitate”), cel în care sunt unificaţi prin disoluţie cei ce au acces la cunoaştere.

घृतात् परं मण्डमिवातिसूक्ष्मं ज्ञात्वा शिवं सर्वभूतेषु गूढम् ।
विश्वस्यैकं परिवेष्टितारं ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः ॥१६॥

IV.16. Cunoscându-l *(jñātvā)* pe cel extrem de subtil *(atisūkṣma)*, de o fineţe *(maṇḍa)* care depăşeşte *(para)* [fineţea] uleiurilor *(ghṛta)*[130], pe cel benefic *(śiva)*, pe cel ascuns *(gūḍha)* în toate *(sarva)* entităţile *(bhūta)*, pe cel unic *(eka)* care le cuprinde *(pariveṣṭitṛ)* pe toate *(viśva)*, cunoscând *(jñātvā)* zeul *(deva)*, [omul] se eliberează *(muc)* de toate *(muc)* înlănţuirile *(pāśa)*.

एष देवो विश्वकर्मा महात्मा सदा जनानां हृदये सन्निविष्टः ।
हृदा मनीषा मनसाभिक्लृप्तो य एतद् विदुरमृतास्ते भवन्ति ॥१७॥

IV.17. Acesta este zeul *(deva)*, este toate *(viśva)* faptele *(karma)*, este marele Sine *(mahātman)*, cel care este stabilit *(sanniviṣṭa)* întotdeauna *(sadā)* în inima *(hṛdaya)* oamenilor *(jana)*, cel care este pe potriva *(abhiklṛpta)*[131] inimii *(hṛd)*, gândirii *(manīṣā)* şi a minţii *(manas)*. Cei care cunosc *(vid)* aceasta devin *(bhū)* nemuritori *(amṛta)*.

यदाऽतमस्तन्न दिवा न रात्रिर् न सन्नचासच्छिव एव केवलः ।
तदक्षरं तत् सवितुर्वरेण्यं प्रज्ञा च तस्मात् प्रसृता पुराणी ॥१८॥

IV.18. Atunci când nu mai există întuneric *(tamas)*, nici zi *(divā)*, nici noapte *(rātri)*, nici existenţă *(sat)*, nici non-existenţă *(asat)*, [atunci], singur *(kevala)*, doar *(eva)* cel benefic *(śiva)* [mai există]. Acela este indestructibilul *(akṣara)*, acela este Soarele *(savitṛ)*, cel preeminent *(vareṇya)*.[132] Venerabila *(purāṇa)* cunoaştere *(prajñā)* este emanată *(prasṛta)* de la el.

---

[130] *„Ghṛtāt paraṃ maṇḍam iva"* – literal, „asemenea *(iva)* fineţii *(maṇḍa)* de dincolo de *(para)* ulei *(ghṛta)*". *„Ghṛta"* desemnează uleiul obţinut din unt, cunoscut astăzi drept *„ghee"*.
[131] *„Abhiklṛpta"* – literal, „în conformitate cu".
[132] *„Vareṇya"* – literal, „cel mai bun", „cel mai dezirabil".

[Transcendenţa lui Brahman]

नैनमूर्ध्वं न तिर्यञ्चं न मध्ये न परिजग्रभत् ।
न तस्य प्रतिमा अस्ति यस्य नाम महद् यशः ॥१९॥

IV.19.[133] Pe acela [nimeni] nu l-a atins *(pari-gṛbh)*, nici în părţile sale superioare *(ūrdhva)*, nici de-a lungul său *(tiryañc)*, nici în mijloc *(madhya)*. Nu există *(as)* nicio reprezentare *(pratimā)* a sa; numele *(nāman)* său [reprezintă] o mare *(mahat)* glorie *(yaśas)*.

न संदृशे तिष्ठति रूपमस्य न चक्षुषा पश्यति कश्चनैनम् ।
हृदा हृदिस्थं मनसा य एनमेवं विदुरमृतास्ते भवन्ति ॥२०॥

IV.20. Forma *(rūpa)* sa nu stă *(sthā)* să fie văzută *(saṃdṛśa)*; [el] nu poate fi văzut *(dṛś)* cu ochiul *(cakṣus)*. Cine este acesta? Aceia care, prin mijlocirea inimii *(hṛd)* şi a minţii *(manas)*, îl cunosc *(vid)* pe acela care stă în inimă *(hṛdistha)*, devin *(bhū)* nemuritori *(amṛta)*.

[Invocaţie către Rudra]

अजात इत्येवं कश्चिद्भीरुः प्रपद्यते ।
रुद्र यत्ते दक्षिणं मुखं तेन मां पाहि नित्यम् ॥२१॥

IV.21. Cineva *(kaścit)* înfricoşat *(bhīru)* cere ajutor *(pra-pad)* astfel: „[Tu], cel nenăscut *(ajāta)*, Rudra, cel cu faţa *(mukha)* luminoasă *(dakṣiṇa)*, protejează-mă *(pā)* pe mine pentru eternitate *(nitya)* cu această [faţă]!

मा नस्तोके तनये मा न आयुषि मा नो गोषु मा न अश्वेषु रीरिषः ।
वीरान् मा नो रुद्र भामितोऽवधीर्हविष्मन्तः सदमित् त्वा हवामहे ॥२२॥

[133] Strofa reapare în literatura brahmană, în *Vājasaneyi-Saṃhitā*, XXXII.2-3; *Taittirīya-Āraṇyaka*, X.1.2; *Mahānārāyaṇa-Upaniṣad*, I.10.

IV.22.[134] Nu ne provoca pagube *(riṣ)* în fiii *(toka)* noştri, în urmaşii *(tanaya)* noştri, în vieţile *(āyus)* noastre, în vacile *(go)* noastre, în caii *(aśva)* noştri! Rudra, cel furios *(bhāmita)*, nu ne ucide *(vadh)* eroii *(vīra)*, tu, cel pe care, cu ofrande *(haviṣmat)*, îl invocăm *(hū)* întotdeauna *(sada)*[135]!"

॥ इति चतुर्थोऽध्यायः ॥

Acesta a fost al patrulea capitol *(adhyāya)*.

Capitolul *(adhyāya)* V
[Brahman ca principiu al întregului Univers]

द्वे अक्षरे ब्रह्मपरे त्वनन्ते विद्याऽविद्ये निहिते यत्र गूढे ।
क्षरं त्वविद्या ह्यमृतं तु विद्या विद्याविद्ये ईशते यस्तु सोऽन्यः ॥१॥

V.1. În Brahman cel indestructibil *(akṣara)*, cel transcendent *(para)*, cel fără de sfârşit *(ananta)*, acolo sunt stabilite *(nihita)*, fiind ascunse *(gūḍha)*, cele două: cunoaşterea *(vidyā)* şi ignoranţa *(avidyā)*. Ignoranţa *(avidyā)* este destructibilă *(kṣara)*; cunoaşterea *(vidyā)* este, cu adevărat, nemuritoare *(amṛta)*. Acela care stăpâneşte *(īś)*[136] atât cunoaşterea *(vidyā)* cât şi ignoranţa *(avidyā)* este un altul *(anya)*.[137]

यो योनिं योनिमधितिष्ठत्येको विश्वानि रूपाणि योनीश्च सर्वाः ।
ऋषिं प्रसूतं कपिलं यस्तमग्रे ज्ञानैर्बिभर्ति जायमानं च पश्येत् ॥२॥

---

[134] Strofa este preluată din *Ṛg-Veda*, I.114.8, ulterior fiind citată, în versiuni foarte apropiate, în *Taittirīya-Saṃhitā*, IV.5.10.3; *Vājasaneyi-Saṃhitā*, XVI.16 (cf. Radhakrishnan 1954, 737; Muller 1884, 254; Olivelle 1998, 625; Hume 1921, 406).

[135] *„Sada"* – formă atipică pentru *„sadā"*.

[136] *„Īś"* – mai degrabă „a porunci". De altfel, în restul textului, derivatele rădăcinii *„īś"* au fost de regulă traduse prin „a porunci", „a avea putere (asupra)".

[137] Altul decât ignoranţa sau cunoaşterea. Śaṅkara consideră că Brahman este diferit atât de cunoaştere, cât şi de ignoranţă, datorită calităţii sale de a fi martorul ambelor (Nikhilānanda 1952, 121).

V.2. Acela care guvernează *(adhi-sthā)* fiecare origine *(yoni yoni)* este unic *(eka)*, are toate *(viśva)* formele *(rūpa)* şi este originea *(yoni)* tuturor *(sarva)*. El l-a născut *(prasūta)* pe Kapila Ṛṣi[138], l-a susţinut *(bhṛ)* pe acesta, la începuturi *(agra)*, prin intermediul cunoaşterii *(jñāna)*, şi [l]-a văzut *(dṛś)* născându-se *(jāyamāna)*.

एकैकं जालं बहुधा विकुर्वनस्मिन् क्षेत्रे संहरत्येष देवः ।
भूयः सृष्ट्वा पतयस्तथेशस् सर्वाधिपत्यं कुरुते महात्मा ॥३॥

V.3. Acel zeu *(deva)* este cel care desface *(vikurvant)* fiecare *(ekaika)* capcană *(jāla)*[139] în multe feluri *(bahudhā)* şi care adună laolaltă *(saṃ-hṛ)* [pe toate] în această lume *(kṣetra)*[140]. Marele Sine *(mahātman)*, cel ce porunceşte *(īśa)*, emanând *(srṣṭvā)* în mod repetat *(bhūyas)* pe stăpâni *(pati)*, îşi exercită *(kṛ)*[141] astfel *(tathā)* protecţia *(ādhipatya)* asupra tuturor *(sarva)*.

सर्वा दिशः ऊर्ध्वमधश्च तिर्यक् प्रकाशयन् भ्राजते यद्वनड्वान् ।
एवं स देवो भगवान् वरेण्यो योनिस्वभावानधितिष्ठत्येकः ॥४॥

V.4. Cel strălucitor *(prakāśayant)* iluminează *(bhrāj)* toate *(sarva)* regiunile *(diś)*, pe cele de sus *(ūrdhva)*, pe cele de jos *(adhas)* şi pe cele intermediare

[138] Kapila-Ṛṣi este un foarte important vizionar vedic *(ṛṣi)*, căruia îi este atribuită, printre multe altele, crearea sistemului filosofic Sāṃkhya. Rolul său mitologic depăşeşte cu mult limitele şcolii Sāṃkhya, Kapila-Ṛṣi figurând chiar şi în relatările budhismului. În brahmanism, el este considerat drept una dintre primele fiinţe apărute în acest ciclu cosmic, pe seama sa fiind puse numeroase episoade religioase marcante din istoria mitică a omenirii (o analiză a ocurenţei termenului „Kapila-Ṛṣi" în contextul strofei V.2, în Gough 1882, 226-227).

[139] Universul şi diversele sale sub-registre sunt adeseori considerate drept „capcane" *(jāla)* în textele brahmane întrucât, pe un fundal de ignoranţă *(ajñāna, avidyā)*, acestea dobândesc capacitatea de a ţine conştiinţa captivă la nivelul lor.

[140] *„Kṣetra"* - literal, „câmp".

[141] *„Kṛ"* - literal, „a face".

(tiryañc)[142], asemenea Soarelui *(anaḍvān)*[143]. Astfel, el, zeul *(deva)*, cel divin *(bhagavat)*, cel preeminent *(vareṇya)*, cel unic *(eka)*, guvernează *(adhi-sthā)* originile *(yoni)* şi naturile proprii *(svabhāva)* [ale lucrurilor].

यच्च स्वभावं पचति विश्वयोनिः पाच्यांश्च सर्वान् परिणामयेद् यः ।
सर्वमेतद् विश्वमधितिष्ठत्येको गुणां च सर्वान् विनियोजयेद् यः ॥५॥

V.5. Acela care este originea *(yoni)* tuturor *(viśva)* îşi dezvoltă *(pac)* propria natură *(svabhāva)*; acela transformă *(pari-nam)* tot *(sarva)* ceea ce poate fi dezvoltat *(pācyas)*[144]. Cel unic *(eka)* guvernează *(adhi-sthā)* tot *(sarva)* acest întreg *(viśva)* şi este acela care separă *(vi-ni-yuj)* toate *(sarva)* calităţile *(guṇa)*.

तद् वेदगुह्योपनिषत्सु गूढं तद् ब्रह्मा वेदते ब्रह्मयोनिम् ।
ये पूर्वं देवा ऋषयश्च तद् विदुः ते तन्मया अमृता वै बभूवुः ॥६॥

V.6. Ceea ce este ascuns *(gūḍha)* în învăţăturile *(upaniṣad)*[145] tainice *(guhya)*[146] din Veda, pe aceste [lucruri], Brahman, Brahman care este originea

---

[142] *„Tiryañc”* - literal, „cele transversale”, „cele oblice”, „cele aşezate de-a curmezişul”.

[143] *„Yadvanaḍvān” – „yad u anaḍvān”*. Termenul *„anaḍvān”*, compus din *„anas”* - „car” şi rădăcina verbală *„vah”* - „a trage” (Monier-Williams 1997, 24), are sensul literal de „cel care trage carul”, „taur”, „bivol”. Asemenea multor altor culturi, şi în India taurul este un simbol solar şi astfel, în mod indirect, cuvântul *„anaḍvān”* ar putea face referinţă şi la Soare. Şi alţi traducători moderni au interpretat astfel termenul (Radhakrishnan 1954, 739; Tyāgīśānanda 1949, 104; Hume 1921, 406; Śivānanda 2012, 502-503; Nikhilānanda 1952, 123); sunt de găsit şi interpretări mai literale (Olivelle 1998, 427 – „the draft-ox”; Muller 1884, 256 – „car (of the sun)”; della Casa 1976, 408 – „[simile a] toro”).

[144] Pentru „a dezvolta”, textul foloseşte rădăcina *„pac”* care, literal, are sensul de „a coace”, „a găti”. Astfel, cuvântul *„pacati”*, care, literal, înseamnă „coace”, a fost tradus prin „dezvoltă”, iar *„pācyas”* care, literal, înseamnă „ceea ce se va coace” a fost tradus prin „ceea ce poate fi dezvoltat”. Folosirea rădăcinii *„pac”* pentru explicitarea manifestării Universului are la bază importanţa căldurii, a încălzirii *(tapas)*, în schemele cosmogonice vedice. Uneori, primele elemente ale manifestării erau considerate a fi căldura şi hrana (*anna*) şi, prin interacţiunea acestora, luau naştere toate fiinţele. Probabil că acesta este motivul pentru care, atunci când vorbeşte despre apariţia Universului, *Śvetāśvatara-Upaniṣad* foloseşte rădăcina *„pac”*.

[145] Termenul *„upaniṣad”* apare aici cu un sens deja elaborat, de „învăţătură”, mai precis de învăţătură secretă, ezoterică, a Vedei.

(yoni), le cunoaşte *(vid)*[147].[148] Acei zei *(deva)* şi vizionari *(ṛṣi)* din vechime *(pūrva)* care au cunoscut *(vid)* aceasta au devenit *(bhū)* de natura acestuia *(tanmaya)*[149] şi, cu adevărat, nemuritori *(amṛta)*.

[Asumarea identităţii individual-corporale de către Sinele ultim][150]

गुणान्वयो यः फलकर्मकर्ता कृतस्य तस्यैव स चोपभोक्ता |
स विश्वरूपस्त्रिगुणस्त्रिवर्त्मा प्राणाधिपस् संचरति स्वकर्मभिः ||७||

V.7. Acela care este impregnat *(anvaya)* de calităţi *(guṇa)*, care este autorul *(kartṛ)* faptelor *(karma)* şi al rezultatelor *(phala)* [faptelor], acela este, cu

---

[146] Atât *„gūdha"* (tradus aici prin „ascuns") cât şi *„guhya"* (tradus aici prin „tainic") sunt forme derivate ale unei aceleiaşi rădăcini, *„guh"* – „a ascunde", „a acoperi", „a închide", „a învelі".

[147] *„Vedate"* – formă gramaticală atipică, eronată, a rădăcinii *„vid"* – „a şti". Este greu de spus ce formă a intenţionat autorul textului.

[148] Sintaxa strofei permite şi alte traduceri: „He lies hidden in the Upaniṣads, which form the essence of the Vedas. Him the Hiraṇyagarbha knows as the source of himself and the Vedas ...." (Tyāgīśānanda 1949, 106); „It is hidden in the secret Upaniṣads of the Veda. Recognize it, o Brahmins, as the womb of *brahman*...." (Olivelle 1998, 429); „Brahmā (Hiraṇyagarbha) knows this, which is hidden in Upanishads, which are hidden in the Vedas, as the Brahma-germ...." (Muller 1884, 256); „That which is hidden in the secret of the Vedas, even the Upanishads – Brahmā knows that as the source of the sacred word (*Brahman*)..." (Hume 1921, 406); „That which is hidden in the Upaniṣads which are hidden in the Vedas, Brahmā knows that as the source of the Vedas...." (Radhakrishnan 1954, 739); „This is that secret mystery which is hidden in Upanishads; for the Upanishad is the secret of the Veda. This is that which Brahma knoweth for the Womb of the Eternal." (Aurobindo 2001, 241); „Questo [insegnamento] è celato nelle Upaniṣad del Veda, che son da tenersi segrete. Il dio Brahmā lo riconosce come origine del Brahman." (della Casa 1976, 410); „That is the secret in the sacred teachings, hidden in the Ved. That Brahmā knows as Brahmā's womb." (Mead&Chaṭṭopādhyāya 1896, 88); „He is concealed in the Upanishads that are concealed in the Vedas. Hiranyagarbha knows Him as the source of Himself (or as the spurce of the Vedas)." (Śivānanda 2012, 503); „He is concealed in the Upaniṣads, the secret part of the Vedas. Brahmā knew Him who can be known only from the evidence of the Vedas." (Nikhilānanda 1952, 124).

[149] De natura lui Brahman. Literal, *„tanmaya"* înseamnă „constând [doar] în acesta".

[150] Strofele V.7-V.12 expun cu privire la condiţia alterată a realităţii, la care se ajunge atunci când Sinele *(ātman)* infinit, fiind afectat de ignoranţă *(avidyā)*, îşi asumă o condiţie individuală iluzorie şi astfel ajunge înlănţuit în manifestare.

adevărat, cel care experimentează *(upabhoktṛ)* faptele *(kṛta)* sale. Cel de toate *(viśva)* formele *(rūpa)*, care are trei calităţi *(guṇa)*, trei drumuri *(vartma)*[151], care este protectorul *(adhipa)* suflurilor *(prāṇa)*, acela acţionează *(saṃ-car)* datorită propriilor sale fapte *(svakarma)*.

अङ्गुष्ठमात्रो रवितुल्यरूपस् संकल्पाहंकारसमन्वितो यः |
बुद्धेर्गुणेनात्मगुणेन चैव आराग्रमात्रो ह्यपरोऽपि दृष्टः ||८||

V.8. Acela care este doar *(mātra)* cât degetul mare *(aṅguṣṭha)*, de formă *(rūpa)* asemănătoare *(tulya)* cu cea a Soarelui *(ravi)*, [acela], fiind înzestrat *(samanvita)* cu gândire *(saṃkalpa)*[152] şi cu conştiinţa eului *(ahaṃkāra)*[153], datorită calităţilor *(guṇa)* intelectului *(buddhi)* şi datorită calităţilor *(guṇa)* sinelui [individual] *(ātman)*[154], deşi este doar *(mātra)* cât o ţepuşă *(ārāgra)*, este văzut *(dṛṣṭa)* drept un altul *(apara)*.[155]

---

[151] Conform interpretării lui Śaṅkara (Nikhilānanda 1952, 125), cele trei calităţi *(guṇa)* sunt cele trei tendinţe ale manifestării: *sattva*, *rajas* şi *tamas*. Cele trei drumuri *(vartma)* sunt: drumul virtuţii *(dharmamārga)*, drumul viciului *(adharmamārga)* şi drumul cunoaşterii *(jñānamārga)*.

[152] *„Saṃkalpa"* – mai exact, „gândire discursivă", „conceptualizare".

[153] În upaniṣade şi în sistemul Vedānta, egoul reprezintă un fenomen, o apariţie karmică, şi, ca atare, conştiinţa egoului nu este altceva decât o formă de manifestare a energiei karmice. Credinţa în ego şi ataşamentul faţă de acesta nu reprezintă date ontologice ireductibile, ca în curentele religioase pluraliste, ci sunt doar experienţe rezultate din manifestarea „simţului egoului" (*ahaṃkāra* – literal, „cel care creează egoul"). Conceptul de *„ahaṃkāra"* îşi are originile în şcoala Sāṃkhya (*Sāṃkhya-kārikā*, 24, Al-George 2001, 33) însă are un rol important şi în Vedānta (*Tatva-bodha*, Nedu 2002, 154; *Vedānta-sāra*, 69, Nedu 2002, 254; analize a conceptului şi a modului în care acesta a fost preluat de upaniṣade din Sāṃkhya, în van Buitenen 1957, 15-23; Hodgkinon 2006, 65-68; Oldenberg 1991, 145-146).

[154] Textul foloseşte cuvântul *„ātman"*, un pronume reflexiv care însă ridică probleme referitoare la etimologia sa, într-un sens destul de literal, atât pentru desemnarea naturii ultime a unei entităţi cât şi pentru desemnarea a orice este considerat ca natură, identitate a ceva. Tocmai de aceea, *„ātman"* poate desemna atât realitatea ultimă cât şi identitatea individuală iluzorie. În prezenta traducere, „Sinele", scris cu majusculă, echivalează accepţiunea de realitate ultimă a lui *„ātman"*, pe când „sinele [individual]" pe cea de identitate personală, individuală. Pentru sensul original al termenului şi elaborarea sensului său filosofic, de „natură ultimă", vezi Black 2007, 7-9.

[155] Sinele *(ātman)* este caracterizat ca fiind de dimensiunea degetului mare *(aṅguṣṭha)* întrucât se considera că, la nivelul fiinţei umane, Sinele era localizat în cavitatea inimii, a cărei dimensiune era cât cea a degetului mare. Calificarea Sinelui ca fiind „doar cât o ţepuşă" *(ārāgramātra)* evidenţiază imaterialitatea, non-corporalitatea sa. Sinele imaterial şi impersonal, prin asumarea unei identităţi psiho-corporale, se pierde în iluzia unei „alte" *(apara)* identităţi, identitatea individuală.

वालाग्रशतभागस्य शतधा कल्पितस्य च |
भागो जीवस् स विज्ञेयस् स चानन्त्याय कल्पते ||९||

V.9. Acest suflet *(jīva)*[156] trebuie cunoscut *(vijñeya)* ca a suta *(śata)* parte *(bhāga)* a unui vârf *(agra)* de păr din coada unui cal *(vāla)*, considerat *(kalpita)* ca fiind divizat în o sută *(śatadhā)* de părţi *(bhāga)*. Acesta este considerat *(klp)* ca fiind capabil şi de infinitate *(ānantya)*.[157]

नैव स्त्री न पुमानेष न चैवायं नपुंसकः |
यद्यच्छरीरमादत्ते तेन तेन स रक्ष्यते ||१०||

V.10. Acesta nu este nici femeie *(strī)*, nici bărbat *(pumān)*, nici [de genul] neutru *(apuṃsaka)*[158]. Acela, cu corpul *(śarīra)* pe care îl ia *(ā-dā)*, cu acela se protejează *(rakṣ)*[159].

संकल्पनस्पर्शनदृष्टिमोहैर्ग्रासांबुवृष्ट्यात्मविवृद्धिजन्म |
कर्मानुगान्यनुक्रमेण देही स्थानेषु रूपाण्यभिसम्प्रपद्यते ||११||

V.11. Prin gândire *(saṃkalpa)*, atingere *(sparśana)*, vedere *(dṛṣṭi)* şi confuzie *(moha)*, prin abundenţa *(vṛṣṭi)*[160] hranei *(grāsa)* şi a apei *(ambu)*, [au loc] creşterea *(vivṛddhi)* şi naşterea *(janma)* sinelui [individual] *(ātman)*. Ca urmare *(anugāni)* a faptelor *(karma)* [sale], în mod succesiv *(anukrama)*, cel aflat în corp *(dehin)* se metamorfozează *(abhi-saṃ-pra-pad)* în [diferite] stări *(sthāna)* şi forme *(rūpa)*.

---

[156] De regulă, în textele brahmane, termenul *„jīva"* desemnează sinele individual, suportul Karmei individuale, „vehiculul" transmigraţiei, şi nu sinele absolut, cum se întâmplă în acest pasaj.

[157] *„Sa cānantyāya kalpate"* – literal, „aceasta este considerată *(klp)* pentru infinitate/în vederea infinităţii *(ānantyāya)*", *„ānantya"* – „infinitate" fiind la dativ.

[158] *„Apuṃsaka"* – literal, „non-masculin". Termen folosit pentru desemnarea unui bărbat impotent sau a eunucilor.

[159] Unele ediţii (Mahādeva Śāstri 1925, 218; Tyāgīśānanda 1949, 109) au *„yujyate"* în loc de *„rakṣyate"*, ceea ce conduce la o traducere de genul „cu acela se uneşte *(yuj)*" (Muller 1884, 257; Tyāgīśānanda 1949, 109; Mead&Chaṭṭopādhyāya 1896, 89; Nikhilānanda 1952, 126).

[160] *„Vṛṣṭi"* - literal, „ploaie".

स्थूलानि सूक्ष्माणि बहूनि चैव रूपाणि देही स्वगुणैर्वृणोति ।
क्रियागुणैरात्मगुणैश्च तेषां संयोगहेतुरपरोऽपि दृष्टः ॥१२॥

V.12. Cel aflat în corp *(dehin)* se învăluie *(vṛ)* în multe *(bahu)* forme *(rūpa)* grosiere *(sthūla)* sau subtile *(sūkṣma)*, datorită propriilor sale calităţi *(svaguṇa)*. Datorită calităţilor *(guṇa)* acţiunilor *(kriyā)* şi datorită calităţilor *(guṇa)* sinelui [individual] *(ātman)*, din cauza *(hetu)* unirii *(saṃyoga)* cu acestea, [el] este perceput *(dṛṣṭa)* drept un altul *(apara)*.

[Eliberarea prin cunoaşterea absolută]

अनाद्यनन्तं कलिलस्य मध्ये विश्वस्य स्रष्टारमनेकरूपम् ।
विश्वस्यैकं परिवेष्टितारं ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः ॥१३॥

V.13. Cunoscând *(jñātvā)* zeul *(deva)*, pe cel fără de început *(anādi)* şi fără de sfârşit *(ananta)*, pe cel din mijlocul *(madhya)* desişului *(kalila)*[161], pe cel care le emană *(srașṭṛ)* pe toate *(viśva)*, pe cel cu nenumărate *(aneka)* forme *(rūpa)*, pe cel unic *(eka)* care le cuprinde *(pariveṣṭitṛ)* pe toate *(viśva)*, [omul] se eliberează *(muc)* de toate *(sarva)* înlănţuirile *(pāśa)*.

भावग्राह्यमनीडाख्यं भावाभावकरं शिवम् ।
कलासर्गकरं देवं ये विदुस्ते जहुस्तनुम् ॥१४॥

V.14. Aceia care îl cunosc *(vid)* pe zeu *(deva)*, pe cel care cuprinde *(grāhya)* existenţa *(bhāva)*, pe cel cunoscut *(ākhya)* drept cel incorporal *(anīḍa)*, pe creatorul *(kara)* existenţei *(bhāva)* şi al non-existenţei *(abhāva)*, pe cel benefic

[161] Pentru sensul sintagmei „din mijlocul desişului” *(kalilasya madhye)*, vezi *Śvetāśvatara-Upaniṣad*, IV.14!

(śiva), pe cel ce a dat naştere *(sarga)*, ce a creat *(kara)* artele *(kalā)*[162], aceia îşi abandonează *(hā)* corpul *(tanu)*.

|| इति पञ्चमोऽध्यायः ||

Acesta a fost al cincilea capitol *(adhyāya)*.

Capitolul *(adhyāya)* VI
[Brahman ca principiu al devenirii universale][163]

स्वभावमेके कवयो वदन्ति कालं तथान्ये परिमुह्यमानाः |
देवस्यैष महिमा तु लोके येनेदं भ्राम्यते ब्रह्मचक्रम् ||१||

VI.1. Unii *(eka)* înţelepţi *(kavi)* spun *(vad)* că natura proprie *(svabhāva)*; tot aşa, alţii *(anya)* [spun] că timpul *(kāla)*, fiind [astfel] învăluiţi în confuzie *(parimuhyamāna)*. Puterea *(īśa)* şi gloria *(mahimā)* zeului *(deva)* - prin acestea, în lume *(loka)*, această roată a lui Brahman *(brahmacakra)* este făcută să se învârtească *(bhram)*.

---

[162] *„Kalāsargakaraṃ"*- sintagmă destul de confuză. *„Kalā"* înseamnă „artă", „îndemânare", „meşteşug", putându-se referi la orice presupune o tehnică specifică. *„Sarga"* are sensul de „emanaţie", „creaţie", iar *„kara"* înseamnă „creator". Din punct de vedere sintactic, sunt permise relativ multe combinaţii ale acestor trei termeni. Întrucât *„sarga"* şi *„kara"* reprezintă aceeaşi formă gramaticală, am tratat aceşti doi termeni ca formând o conjuncţie ce determină substantivul *„kalā"*. Este greu de spus care este sensul exact al acestui pasaj, textul fiind unul destul de vechi şi aparţinând unei perioade în care „artele" *(kalā)* încă nu erau bine constituite în India şi nu prezentau o atenţie deosebită pentru filosofie.
Traducerile moderne au redat sintagma în modalităţi destul de diverse: „the cause of the origin of the (sixteen) parts" (Śivānanda 2012, 508); „the cause of creation, preservation, and destruction" (Nikhilānanda 1952, 128); „of the creation's phases the creator" (Mead&Chaţţopādhyāya 1896, 90); „che produce la creazione con le [sue varie] parti" (della Casa 1976, 411).
Śaṅkara (Nikhilānanda 1952, 128) interpretează termenul *„kalā"* ca având sensul de „părţi" şi ca făcând referinţă la cele şaisprezece „părţi" despre care se vorbeşte în *Praśna-Upaniṣad*, VI.4 (Şugu 1998, 405-406).

[163] Pasajul expune o perspectivă mai rar întâlnită în textele brahmane şi anume îl înfăţişează pe Brahman drept principiu al imanenţei, drept principiu al devenirii universale. Principiul ultim nu mai este considerat atât în aspectul său transcendent, cât drept element ce întrepătrunde manifestarea, conferind regularitate şi sens procesului cosmic.

येनावृतं नित्यमिदं हि सर्वं ज्ञः कालकारो गुणी सर्वविद् यः ।
तेनेशितं कर्म विवर्तते ह पृथिव्यप्तेजोऽनिलखानि[164] चिन्त्यम् ॥२॥

VI.2. Acela de către care toate *(sarva)* acestea sunt întotdeauna *(nitya)* învăluite *(āvṛta)*, acela este cel care cunoaşte *(jña)*, creatorul *(kāra)* timpului *(kāla)*, cel ce posedă calităţile *(guṇin)*[165], cunoscătorul tuturor *(sarvavid)*. Fiind determinate *(īśita)* de către acesta[166], se reîntorc *(vi-vṛt)* faptele *(karma)* şi sunt gândite *(cintya)* pământul *(pṛthivī)*, apa *(ap)*, focul *(tejas)*, aerul *(anila)* şi eterul *(kha)*.

तत्कर्म कृत्वा विनिवर्त्य भूयः तत्त्वस्य तत्त्वेन समेत्य योगम् ।
एकेन द्वाभ्यां त्रिभिरष्टभिर्वा कालेन चैवात्मगुणैश्च सूक्ष्मैः ॥३॥

VI.3. Săvârşind *(kṛtvā)* acţiunile *(karma)* şi renunţând *(vinivartya)* la ele în mod repetat *(bhūyas)*, acesta se uneşte *(yoga)* cu esenţa esenţei *(tattvasya tattva)*[167], absorbindu-se *(sametya)* [în aceasta], prin mijlocirea celui unic *(eka)*, a celor două, a celor trei, a celor opt sau prin mijlocirea timpului *(kāla)* sau a calităţilor *(guṇa)* subtile *(sūkṣma)* ale sinelui [individual] *(ātman)*.[168]

---

[164] Textul editat de Radhakrishnan (1954, 743) cât cel şi din alte ediţii (Aurobindo 2001, 244; Olivelle 1998, 430; Mahādeva Śāstri 1925, 222; Nārāyaṇa Rāma 1948, 140) este *„pṛthvyāpyatejo'nilakhāni"*, conţinând *„āpya"* în loc de *„ap"*. *„Āpya"* reprezintă o formă adjectivală derivată de la *„ap"*. Am preferat să urmăm majoritatea celorlalte ediţii (Tyāgīśānanda 1949, 114; Śivānanda 2012, 509) şi să dăm *„ap"* în loc de *„āpya"*, pentru a fi în linie cu ceilalţi termeni ai conjuncţiei, care reprezintă tot substantive desemnând elemente fundamentale ale naturii.

[165] *„Guṇin"* - literal, „subiectul calităţilor".

[166] *„Teneśitaṃ"* – sintagma are o pronunţată nuanţă teistă, *„īśita"* având sensul de „determinat prin poruncă".

[167] Este vorba despre manifestarea iluziei Universului, respectiv, despre eliberarea de această iluzie, când se ajunge la disoluţia în realitatea ultimă, în Brahman. Manifestarea lumii fenomenale şi eliberarea din aceasta sunt efectuate treptat, având drept paşi intermediari apariţia marilor diviziuni categoriale ale Universului. Astfel, din cel unic (Sinele - *ātman*) se dezvoltă cele două (Spiritul – *puruṣa* şi Natura - *prakṛti*), din acestea apar cele trei tendinţe/calităţi *(guṇa)* ale manifestării ş.a.m.d.

[168] Strofa este destul de obscură, interpretarea sa nefiind foarte facilă. Ca şi în cazul strofelor I.4-I.5, probabil că se face apel la anumite diviziuni categoriale operate în şcoala Sāṃkhya. O posibilă interpretare ar fi ca cel unic *(eka)* să se refere la Spirit *(puruṣa)*, cele două *(dva)* la cel nemanifestat *(avyakta)* şi la cel manifestat *(vyakta)* (vezi *Sāṃkhya-kārikā*, 10-11, Al-George 2001, 29), cele trei *(tri)* ar fi cele trei calităţi/tendinţe *(guṇa)* ale manifestării. Cele opt *(aṣṭa)* ar putea reprezenta cele cinci elemente materiale, la care se adaugă mintea *(manas)*, intelectul *(buddhi)* şi simţul egoului *(ahaṃkāra)*. Calităţile *(guṇa)* subtile *(sūkṣma)* ale Sinelui *(ātman)*

आरभ्य कर्माणि गुणान्वितानि भावां च सर्वान् विनियोजयेद्यः |
तेषामभावे कृतकर्मनाशः कर्मक्षये याति स तत्त्वतोऽन्यः ||४||

VI.4. Acesta, începând *(ārabhya)* acţiunile *(karma)* caracterizate *(anvita)* de calităţi *(guṇa)*, le-a separat *(vi-ni-yuj)* pe toate *(sarva)* cele ce există *(bhāva)*. În lipsa *(abhāva)* acestora, [are loc] distrugerea *(nāśa)* [consecinţelor] acţiunilor *(karma)* săvârşite *(kṛta)*. Odată cu încetarea *(kṣaya)* acţiunilor *(karma)*, el, datorită adevărului *(tattvataḥ)*, ajunge *(yā)*[169] un altul *(anya)*.

आदिस् स संयोगनिमित्तहेतुः परस्त्रिकालादकलोऽपि दृष्टः |
तं विश्वरूपं भवभूतमीड्यं देवं स्वचित्तस्थमुपास्य पूर्वम् ||५||

VI.5. El este văzut *(dṛṣṭa)* ca fiind începutul *(ādi)*, cauza *(hetu)* producerii *(nimitta)* uniunii *(saṃyoga)*[170], ca fiind dincolo *(para)* de cele trei timpuri *(trikāla)*, lipsit de părţi *(akala)*, ca având toate *(viśva)* formele *(rūpa)*, ca fiind realitatea celor existente *(bhavabhūta)*[171], zeul *(deva)* cel lăudat *(īḍya)*, cel care stă în propria sa conştiinţă *(svacittastha)*, cel ce trebuie adorat *(upāsya)*, cel anterior *(pūrva)* [tuturor].

---

s-ar putea referi la stările mentale (Hume 1921, 408; Olivelle 1998, 627; Radhakrishnan 1954, 743-744; Mead&Chaṭṭopādhyāya 1896, 91; Śivānanda 2012, 510-511). Interpretări ale strofei în alte modalităţi, la Tyāgīśānanda 1949, 115-116. O interpretare cu tentă teistă e de găsit la Śaṅkara (Nikhilānanda 1952, 130).

[169] *„Yā”* - literal, „a merge”, „a se duce”.

[170] *„Saṃyoganimittahetu”* – sintagmă destul de neclară, compusă din trei termeni: *„saṃyoga”*, *„nimitta”* şi *„hetu”*. Sensul lui *„saṃyoga”* este destul de clar, termenul însemnând „unire”, „uniune”; de asemenea, *„hetu”* are un sens univoc şi anume pe cel de „cauză”. În schimb, *„nimitta”* este caracterizat de o anumită polisemie, putând însemna atât „cauză” cât şi „caracteristică”. Compusul este însă greu de interpretat în cazul în care *„nimitta”* este luat cu sensul de „caracteristică”, aşa că am optat pentru sensul de „cauză”, „cauzare”, „producere”. Cel mai probabil, se are în vedere cauzarea producerii asocierii dintre Brahman şi ignoranţă.
Traducerile moderne variază destul de mult: „the Beginning and the Cause of all Causes” (Aurobindo 2001, 245); „il principio e la causa dell’unione” (della Casa 1976, 412); „the origin of the causes by which the body is united with the soul” (Śivānanda 2012, 512).

[171] *„Bhavabhūta”* – compus format din două derivate ale rădăcinii *„bhū”* – „a fi”; cei doi termeni sunt adeseori sinonimi, însemnând „existenţă”, „entitate”. Am interpretat compusul ca având sensul de „existenţă/realitate a entităţilor”. Alte interpretări ale compusului: „the world is His shape” (Aurobindo 2001, 245); „che è diventato il mondo” (della Casa 1976, 412); „made into nature” (Mead&Chaṭṭopādhyāya 1896, 92); „who appears as the world” (Śivānanda 2012, 512).

[Transcendenţa lui Brahman]

स वृक्षकालाकृतिभिः परोऽन्यो यस्मात् प्रपञ्चः परिवर्ततेऽयम् ।
धर्मावहं पापनुदं भगेशं ज्ञात्वात्मस्थममृतं विश्वधाम ॥६॥

VI.6. Acesta este diferit *(anya)* şi dincolo *(para)* de lume *(vṛkṣa)*[172], de timp *(kāla)* şi de apariţii *(ākṛti)*. Din acesta se pun în mişcare *(pari-vṛt)*[173] cele manifestate *(prapañca)*. Cunoscându-l *(jñātvā)* pe purtătorul *(vaha)* legii *(dharma)*, pe cel care smulge *(nuda)* păcatul *(pāpa)*, pe cel divin *(bhaga)*, pe cel care porunceşte *(īśa)*, pe cel care stă în Sine *(ātmastha)*, [omul devine] nemuritor *(amṛta)*, [devine] sălaşul *(dhāma)* tuturor *(viśva)*.

तमीश्वराणां परमं महेश्वरं तं देवतानां परमं च दैवतम् ।
पतिं पतीनां परमं परस्तात् विदाम देवं भुवनेशमीड्यम् ॥७॥

VI.7. Pe el, supremul *(parama)* şi marele zeu *(maheśvara)* al zeilor *(īśvara)*, suprema *(parama)* divinitate *(daivata)* a zeităţilor *(devatā)*, supremul *(parama)* şi transcendentul *(parastāt)* stăpân *(pati)* al stăpânilor *(pati)*, pe zeu *(deva)*, pe cel care porunceşte *(īśa)* celor existente *(bhuvana)*, pe cel lăudat *(īḍya)*, pe el să-l cunoaştem *(vid)*!

न तस्य कार्यं करणं च विद्यते न तत्समश्चाप्यधिकश्च दृश्यते|
परास्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च ॥८॥

VI.8. Nu sunt cunoscute *(vid)* nici fapte *(kārya)* şi nici mijloace de acţiune *(karaṇa)* ale sale. [Nimeni] asemănător *(sama)* lui şi, de asemenea, [nimeni] mai mare *(adhika)* [decât el] nu este văzut *(dṛś)*. S-a revelat *(śru)*[174] că puterea *(śakti)* sa

[172] *„Vṛkṣa”* - literal, „copac”.
[173] Literal, *„pari-vṛt”* are sensul de „a se învârti”, „a se rostogoli”, termenul sugerând astfel ciclicitatea manifestării.
[174] „A revela” este doar sensul secundar, elaborat din punct de vedere filosofic, al rădăcinii *„śru”*, al cărei sens literal este acela de „a auzi”.

transcendentă *(para)* este, într-adevăr, variată *(vividhā)*. Cunoaşterea *(jñāna)*, puterea *(bala)* şi acţiunile *(kriyā)* [sale] ţin de propria sa natură *(svābhāvikin)*.

न तस्य कश्चित् पतिरस्ति लोके न चेशिता नैव च तस्य लिङ्गम् ।
स कारणं करणाधिपाधिपो न चास्य कश्चिज्जनिता न चाधिपः ॥९॥

VI.9. În lume *(loka)*, nu există *(as)* niciun *(kaścit)* stăpân *(pati)* al său, nici cineva care să-i poruncească *(īśitṛ)* şi nici semne *(liṅga)* ale sale. El este cauza *(kāraṇa)*, este protectorul *(adhipa)* protectorilor *(adhipa)* mijloacelor de acţiune *(karaṇa)*. Nu există nimeni *(kaścit)* care să-i dea naştere *(janitṛ)* şi nici vreun protector *(adhipa)* [al său].

[Ocultarea lui Brahman de către propria sa emanaţie]

यस्तन्तुनाभ इव तन्तुभिः प्रधानजैः स्वभावतः ।
देव एकः स्वमावृणोति स नो दधातु[175] ब्रह्माप्ययम् ॥१०॥

VI.10. Acel zeu *(deva)* unic *(eka)* care, asemenea unui păianjen *(tantunābha)*, din propria sa natură *(svabhāvataḥ)*, se acoperă *(ā-vṛ)* pe sine *(sva)* cu pânze *(tantu)* ce sunt născute din materie *(pradhānaja)*[176], acela să ne dăruiască *(dhā)* nouă dizolvarea *(āpyaya)* în Brahman.

[175] Radhakrishnan 1954, 746; Aurobindo 2001, 246; Śivānanda 2012, 515; Olivelle 1998, 431 au aici *„svamāvṛṇot sa no dadhād”*. Celelalte ediţii consultate (Tyāgīśānanda 1949, 122; Mahādeva Śāstri 1925, 225; Nārāyaṇa Rāma 1948, 140) au însă *„svamāvṛṇoti sa no dadhātu”*, variantă care pare mai corectă şi pe care, de altfel, am şi adoptat-o în ediţia de faţă.

[176] *„Pradhāna”* – concept consacrat de şcoala Sāṃkhya şi care, în acel sistem filosofic, desemnează materialitatea, considerată în opoziţie cu Spiritul *(puruṣa)*. Există însă o diferenţă importanţă între perspectiva metafizică a şcolii Sāṃkhya şi cea expusă în acest pasaj. În şcoala dualistă Sāṃkhya, materia *(pradhāna)* şi Spiritul *(puruṣa)* sunt independente, doar conexiunea lor, prin care Spiritul este ocultat şi îşi pierde capacitatea de a se percepe pe sine, reprezentând un accident. Pasajul de faţă expune însă o schemă metafizică monistă, în care materialitatea ce ocultează Spiritul absolut este emanată „din propria natură” *(svabhāvataḥ)* a Spiritului, neavând autonomie ontologică. Asemenea unui păianjen, Brahman se ascunde pe sine în propria sa emanaţie, în iluzia *(māyā)* pe care tot el o proiectează (Brahman drept cauză materială a Universului, în Deussen 1994, 124-126; absolutul prin în propria sa iluzie, în Chaudhury 1959, 262-262).

एको देवस् सर्वभूतेषु गूढस् सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा ।
कर्माध्यक्षस् सर्वभूताधिवासस् साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च ॥११॥

VI.11. Zeul *(deva)* cel unic *(eka)* este ascuns *(gūḍha)* în toate *(sarva)* cele existente *(bhūta)*, este cel care penetrează *(vyāpin)* totul *(sarva)*, este Sinele *(ātman)* interior *(antara)* al tuturor *(sarva)* celor existente *(bhūta)*, cel care supraveghează *(adhyakṣa)*[177] faptele *(karma)*, cel care locuieşte *(adhivāsa)* în toate *(sarva)* cele existente *(bhūta)*, martorul *(sākṣin)*, cunoscătorul *(cetṛ)*, cel unic *(kevala)* şi cel lipsit de calităţi *(nirguṇa)*.

[Absolutul şi cunoaşterea absolută]

एको वशी निष्क्रियाणां बहूनामेकं बीजं बहुधा यः करोति ।
तमात्मस्थं येऽनुपश्यन्ति धीरास्तेषां सुखं शाश्वतं नेतरेषाम् ॥१२॥

VI.12.[178] Cel unic *(eka)*, care controlează *(vaśin)*, este unica *(eka)* sămânţă *(bīja)* a numeroşilor *(bahu)* lipsiţi de activităţi *(niṣkriyā)*[179], care dă naştere *(kṛ)*[180] la felurite *(bahudhā)*[181]. A înţelepţilor *(dhīra)* care îl văd *(anu-dṛś)* pe cel care stă în Sine *(ātmastha)* – doar a lor este fericirea *(sukha)* veşnică *(śāśvata)* şi nu a altora *(itara)*.

नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानामेको[182] बहूनां यो विदधाति कामान् ।
तत्कारणं सांख्ययोगाधिगम्यं ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः ॥१३॥

---

[177] O analiză a termenului *„adhyakṣa”*, în contextul de faţă, în Gonda 1985, 441-442.
[178] Strofele VI.12-14 reapar în *Kaṭha-Upaniṣad*, II.2.12-13,15 (Şugu 1998, 243-248).
[179] „Unica sămânţă a numeroşilor lipsiţi de activităţi” *(niṣkriyāṇāṃ bahūnāmekaṃ bījaṃ)* se referă, probabil, la condiţia de unic temei al celor eliberaţi pe care o deţine Brahman.
[180] *„Kṛ”* - literal, „a face”.
[181] *„Bahudhā”* - literal, „în multe feluri”.
[182] Radhakrishnan 1954, 746 are *„cetanas cetanānām eko”*, construcţie care însă nu respectă regulile de *Saṃdhi*. Am urmat textul celorlalte ediţii consultate (Tyāgīśānanda 1949, 124; Aurobindo 2001, 247; Śivānanda 2012, 517; Olivelle 1998, 430; Mahādeva Śāstri 1925, 225; Nārāyaṇa Rāma 1948, 140).

VI.13. [Acesta] este eternul *(nitya)* celor eterni *(nitya)*, conştiinţa *(cetana)* conştiinţelor *(cetana)*, cel unic *(eka)* între cei mulţi *(bahu)*, cel care împarte *(vi-dhā)* dorinţele *(kāma)*. Se ajunge *(adhigamya)* la această cauză *(kāraṇa)* prin enumerare *(sāṃkhya)* şi prin uniune *(yoga)*[183]. Cunoscând *(jñātvā)* zeul *(deva)*, [omul] se eliberează *(muc)* de toate *(sarva)* înlănţuirile *(pāśa)*.

[Statutul de subiect absolut al lui Brahman]

न तत्र सूर्यो भाति न चन्द्रतारकं नेमा विद्युतो भान्ति कुतोऽयमग्निः ।
तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति ॥१४॥

VI.14. Acolo Soarele *(sūrya)* nu străluceşte *(bhā)*, nici Luna *(candra)*, nici stelele *(tāraka)*, şi nici aceste lumini *(vidyut)* nu strălucesc *(bhā)*; de unde *(kutaḥ)* [să fie acolo] acest foc *(agni)*? Toate *(sarva)* strălucesc după *(anu-bhā)* el, cel cu adevărat strălucitor *(bhānta)*. Datorită strălucirii *(bhāsā)* sale, toate *(sarva)* acestea sunt iluminate *(vi-bhā)*.[184]

---

[183] Atât „enumerarea” *(sāṃkhya)* cât şi „uniunea” *(yoga)* vor dobândi consacrarea în filosofia indiană, ca metode de salvare. Ambele se vor constitui în şcoli clar conturate, care vor purta chiar demurile de „Sāṃkhya” şi „Yoga”. Şcoala Sāṃkhya este focalizată asupra enumerării/analizei/discriminării *(sāṃkhya)* categoriilor Universului, pentru a evidenţia separaţia fundamentală dintre Spirit *(puruṣa)* şi natură *(prakṛti)* şi modul în care se produce comuniunea lor accidentală. Şcoala Yoga elaborează o serie de tehnici practice în vederea realizării efective a uniunii *(yoga)* cu realitatea ultimă.
Este semnificativ faptul că cele două abordări soteriologice apar menţionate aici împreună, exact în asocierea care va dobândi ulterior consacrarea în gândirea filosofică indiană. Este greu de spus dacă, la data compunerii textului, „enumerarea” şi „uniunea” se constituiseră deja în şcoli clar delimitate sau reprezentau doar seturi de idei şi tehnici în curs de constituire sistematică (Olivelle 1998, 628; formele primare ale şcolii Sāṃkhya-Yoga, în Edgerton 1924, 6-7; sensul primar al termenului *„yoga”*, în Edgerton 1924, 37-39; sensul primar al termenului *„sāṃkhya”*, în Edgerton 1924, 35-37; primele referinţe la Sāṃkhya în literatura brahmană, în 1924, 37-39; comentariu la *Śvetāśvatara-Upaniṣad*, VI.13, în Burley 2007, 17-18).

[184] Idealismul monist al upaniṣadelor consideră realitatea ultimă (Brahman) ca fiind de natura conştiinţei *(cit)* care le manifestă pe toate; Brahman este conştiinţa unică, ce există prin sine şi prin a cărui „lumină”, conştientizare, toate sunt făcute să se manifeste.
În terminologia şcolii Advaita Vedānta, doar Brahman, conştiinţa absolută *(cit)*, posedă lumină proprie, întregul Univers existând doar prin aceea că este experimentat în lumina conştiinţei absolute, este „iluminat” *(bhās)* de aceasta.

[Brahman ca unică realitate absolută]

एको हंसो भुवनस्यास्य मध्ये स एवाग्निस् सलिले संनिविष्टः |
तमेव विदित्वा अतिमृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय ||१५||

VI.15. Cel unic este Sinele *(haṃsa)* [185] din mijlocul *(madhya)* celor existente *(bhuvana)*. El este însuşi focul *(agni)* care a pătruns *(saṃniviṣṭa)* în ape *(salila)*.[186] Cunoscându-l *(viditvā)* pe el, se merge *(i)* dincolo de moarte *(atimṛtyu)*; altă *(anya)* cale *(panthā)* pentru a ajunge *(āyana)* [acolo] nu se cunoaşte *(vid)*.

स विश्वकृद् विश्वविदात्मयोनिर्ज्ञः कालकारो गुणी सर्वविद् यः |
प्रधानक्षेत्रज्ञपतिः गुणेशः संसारमोक्षस्थितिबन्धहेतुः ||१६||

VI.16. El este creatorul tuturor *(viśvakṛt)*, cunoscătorul tuturor *(viśvavid)*, originea *(yoni)* Sinelui *(ātman)*, cel care cunoaşte *(jña)*, creatorul *(kāra)* timpului *(kāla)*, posesorul calităţilor *(guṇin)*[187], acela este cel care le cunoaşte pe toate *(sarvavid)*, stăpân *(pati)* al materiei *(pradhāna)* şi al celui care cunoaşte lumea *(kṣetrajña)*[188], cel care porunceşte *(īśa)* calităţile *(guṇa)*, cauza *(hetu)* transmigraţiei *(saṃsāra)*[189], a eliberării *(mokṣa)*, a continuităţii *(sthiti)* şi a înlănţuirii *(bandha)*.

स तन्मयो ह्यमृत[190] ईशसंस्थो ज्ञस् सर्वगो भुवनस्यास्य गोप्ता|
य ईशे अस्य जगतो नित्यमेव नान्यो हेतुर्विद्यते ईशनाय ||१७||

Strofa reapare în literatura brahmanismului, în *Muṇḍaka-Upaniṣad*, II.2.11.

[185] Pentru sensul cuvântului *„haṃsa"* – literal, „lebădă" –, vezi *Śvetāśvatara-Upaniṣad*, I.6.

[186] În interpretarea lui Śaṅkara, focul care a pătruns în ape s-ar referi la principiul vieţii (focul) care a însufleţit corpul, a cărui principală componentă este apa (Nikhilānanda 1952, 139).

[187] *„Guṇin"*- literal, „subiectul calităţilor". Nu se afirmă că Brahman ar fi caracterizat de cele trei calităţi *(guṇa)*, cât, mai degrabă, că acestea sunt stabilite în el, îl au ca temei ontologic (o analiză a sensului termenului *„guṇin"*, în contextul strofei VI.16, în Kunst 1968, 311-312).

[188] *„Kṣetrajñā"*- literal, „ cel care cunoaşte câmpul" (o analiză a acestui termen, în contextul strofei VI.16, în Kunst 1968, 313).

[189] *„Saṃsāra"*- literal, „parcurgere", „trecere", „succedare", „difuziune", „împrăştiere" – se referă la condiţia conştiinţei afectată de iluzia individualităţii, care „parcurge", în mod succesiv, diferite condiţii individuale până când, în cele din urmă, se eliberează şi se reabsoarbe în Brahman.

[190] Radhakrishnan 1954, 748 are *„hyamṛtā"*, însă probabil este vorba de o greşeală.

VI.17. Acesta constă [doar] în el însuşi *(tanmaya)*, este, cu adevărat, nemuritor *(amṛta)*, stă laolaltă *(saṃstha)* cu puterea *(īśa)*, este cel care cunoaşte *(jña)*, cel omniprezent *(sarvagam)*, protectorul *(goptṛ)* celor existente *(bhuvana)*, cel care întotdeauna *(nitya)* porunceşte *(īśa)* acestei lumi *(jagat)*. Nu este de găsit *(vid)* o altă *(anya)* cauză *(hetu)* pentru stăpânirea *(īśana)* [lumii].

[Brahman ca fundament al eliberării]

यो ब्रह्माणं विदधाति पूर्वं यो वै वेदांश्च प्रहिणोति तस्मै ।
तं ह देवं आत्मबुद्धिप्रकाशं मुमुक्षुर्वै शरणमहं प्रपद्ये ॥१८॥

VI.18. Spre acela care, la începuturi *(pūrva)*, i-a dat *(vi-dhā)* pe *Brahmāṇa*, spre acela care le trimite *(pra-hi)* [lor] Vedele, spre acel zeu *(deva)*, spre iluminarea *(prakāśa)* Sinelui *(ātman)* şi a intelectului *(buddhi)*, spre refugiu *(śaraṇa)*, să mă îndrept *(prapadya)* eu, cel care doresc eliberarea *(mumukṣu)*!

निष्कलं निष्क्रियं शान्तं निरवद्यं निरञ्जनम् ।
अमृतस्य परं सेतुं दग्धेन्धनमिवानलम् ॥१९॥

VI.19. [Acesta este] cel fără părţi *(niṣkala)*, fără acţiuni *(niṣkriyā)*, liniştit *(śānta)*, lipsit de vină *(niravadya)*, lipsit de pată *(nirañjana)*, supremul *(para)* pod *(setu)* către nemurire *(amṛta)*, este asemenea unui foc *(anala)* al cărui combustibil *(indhana)* s-a ars *(dagdha)* [de tot].

यदा चर्मवदाकाशं वेष्टयिष्यन्ति मानवाः ।
तदा देवमविज्ञाय दुःखस्यान्तो भविष्यति ॥२०॥

VI.20. Atunci când oamenii *(mānava)* vor face spaţiul *(ākāśa)* să se înfăşoare *(veṣṭ)*, asemenea pielii *(carma)*, [doar] atunci va lua *(bhū)*[191] capăt *(anta)* suferinţa *(duḥkha)* fără a-l cunoaşte *(vijñāya)* pe zeu *(deva)*.

[191] *„Bhū”*- literal, „a fi”. O traducere literală a acestui pasaj ar fi „atunci va fi finalul suferinţei….”.

[Transmiterea învăţăturilor din upanișade]

तपःप्रभावाद् देवप्रसादाच्च ब्रह्म ह श्वेताश्वतरोऽथ विद्वान् ।
अत्याश्रमिभ्यः परमं पवित्रं प्रोवाच सम्यगृषिसङ्घजुष्टम् ॥२१॥

VI.21. Prin influenţa *(prabhāva)* ascezei *(tapas)* şi datorită graţiei *(prasāda)* divine *(deva)*[192], înţeleptul *(vidvas)*[193] Śvetāśvatara, [devenit] Brahman însuşi, l-a proclamat *(pra-vac)* pe cel suprem *(parama)*, pe cel sfânt *(pavitra)*, de care s-a bucurat *(juṣṭa)* comunitatea *(saṃgha)* drepţilor *(samyak)* vizionari *(ṛṣi)*, acelora care au depăşit stadiile [vieţii] *(atyāśramin)*[194].

वेदान्ते परमं गुह्यं पुराकल्पे प्रचोदितम् ।
नाप्रशान्ताय दातव्यं नापुत्रायाशिष्याय वा पुनः ॥२२॥

VI.22. [Cunoaşterea] supremă *(parama)* din Vedānta, proclamată *(pracodita)* în epocile *(kalpa)* vechi *(purā)*, să fie ascunsă *(guhya)*! Nu trebuie să fie dată *(dātavya)* celui care nu a ajuns la pace *(praśānta)*, celui care nu este [propriul] fiu *(putra)* sau [propriul] discipol *(śiṣya)*![195]

यस्य देवे परा भक्तिर् यथा देवे तथा गुरौ ।
तस्यैते कथिता ह्यर्थाः प्रकाशन्ते महात्मनः प्रकाशन्ते महात्मनः ॥२३॥

---

[192] *„Prasāda"* – formă nominală derivată de la rădăcina *„pra-sad"* – „a fi sub controlul", „a fi liniştit/mulţumit", „a fi binevoitor", „a purifica", „a linişti". În brahmanism, termenul desemnează graţia/bunăvoinţa/binecuvântarea oferită de fiinţele celeşti/divine omului. În formele clasice ale brahmanismului, ajutorul primit de om din partea fiinţelor superioare (zei sau alte fiinţe celeste) joacă un rol minor în cadrul demersului soteriologic, reprezentând mai degrabă o moştenire din religia vedică (Garbe 1913, 515).

[193] *„Vidvas"*- literal, „cunoscător".

[194] Discuţii cu privire la sensul termenului *„atyāśramin"* – „cel care a depăşit stadiile [vieţii], în Muller 1884, 266-267; Olivelle 1998, 628. Cele patru *āśrama*, în Deussen 1994, 262-271.

[195] Aceste precizări restrictive cu privire la transmiterea învăţăturii sunt de găsit şi în *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, VI.3.12 (Bercea 1993, 106) şi *Maitrāyaṇa-Brāhmaṇa-Upaniṣad*, VI.29 (Muller 1884, 326). Strofa, discutată în contextul exclusivismului brahmanic-arian, în Hume 1916, 37-38.

VI.23. Către acela [care are] devoţiunea *(bhakti)* supremă *(para)* pentru zeu *(deva)*[196] şi [a cărui devoţiune] pentru maestru *(guru)* este asemenea celei pentru zeu *(deva)* – către acel suflet mare *(mahātman)* strălucesc *(pra-kāś)* adevărurile *(artha)* [197] spuse *(kathita)* [mai înainte]. Către acel suflet mare *(mahātman)* strălucesc [ele]!

|| इति षष्ठोऽध्यायः ||

Acesta a fost al şaselea capitol *(adhyāya)*.

[196] De regulă, upanișadele nu accentuează asupra relaţiei om-zeitate, în niciunul dintre sensurile acesteia. Nici devoțiunii *(bhakti)* umane faţă de zeu şi nici „harului", „graţiei" *(prasāda)* arătate de divinitate omului nu le este atribuit un rol prea important în practica religioasă, responsabilitatea soteriologică fiind atribuită, în mod decisiv, fiinţei umane şi eforturilor sale. Totuşi, elementelor religioase de tip devoţional-teist le este atribuit un rol preliminar sau adiacent în cadrul demersului soteriologic, *Śvetāśvatara-Upaniṣad* fiind unul dintre textele care chiar insistă asupra acestui aspect (devoţiunea – *bhakti* – în upanișade şi în alte texte brahmane, în Garbe 1913, 513-515).

[197] „*Artha"*- literal, „obiect", „sens".

Vajrasūcika-Upaniṣad
Respingerea naturalului şi „verticalizarea” experienţei religioase

Vajrasūcika-Upaniṣad este un text târziu, ţinând de tradiţia *Sāma-Vedei*.

***

Respingerea naturalului în baza unei abordări duale a trăirii

Vajrasūcika-Upaniṣad instanţiază într-un mod foarte sugestiv un tip de gândire religioasă foarte frecvent întâlnit în întreaga lume, pe parcursul ultimelor trei milenii; este vorba de propovăduirea „saltului” religios/mistic drept cea mai înaltă realizare ce îi stă înainte unui om. Acest tip de gândire care, într-o anumită măsură, e de găsit în mai toate marile religii ale lumii, propune „evadarea” din imanenţă ca menire fundamentală a omului. Nu consumarea unor predispoziţii umane limitate era considerată drept sensul vieţii, ci un mult mai măreţ scenariu, prin care omul evadează către un plan absolut. Calea către această „salvare” din Univers ar fi practica religioasă, sub multiplele sale forme: asceza individuală, racordarea la un plan şi la anumite directive divine sau predarea totală către un „salvator”. În cazul tuturor acestor abordări, experienţa religioasă se opune naturalului, presupunând chiar o dezicere de natural şi o orientare către un prezumtiv plan soteriologic ce ar transcende firescul. Acest registru soteriologic a fost înfăţişat în diverse modalităţi, drept un Dumnezeu personal şi „împărăţia” sa sau drept un nivel impersonal al realităţii, spre care ar trebui să se îndrepte practicantul. Important este faptul că planul soteriologic e situat dincolo de naturalul considerat de regulă drept un registru „păcătos” sau iluzoriu, antagonic divinului salvator.

Toate aceste abordări soteriologice erau oarecum fundamentate într-o dualitate radicală între sacru şi profan; în ciuda monismului ontologic, din punct de vedere religios, se trasa o delimitare radicală între experienţa comună, profană, şi cea sacră, constând din realizarea absolutului. Experienţa comună, experienţa Universului era deprivată de orice însemnătate religioasă, doar transcenderea ei având relevanţă soteriologică. Abordarea este opusă naturalismului contemporan care tinde să considere Universul drept o funcţie firească a realităţii autentice şi nu ca un element ce ar oculta autenticul. Drept urmare, în abordările naturaliste, experienţa comună, experienţa profană ce are Universul drept obiect, poate fi considerată, în egală măsură, drept o expresie a realului, a autenticului. Dacă în naturalism viaţa umană este parte din amplul scenariu al realităţii, abordările mistic-transcendente foarte sugestiv instanţiate în *Vajrasūcika-Upaniṣad* îi retrag vieţii profane relevanţa religioasă şi propovăduiesc dezicerea de natural şi saltul în transcendenţă.

Contestarea relevanţei religioase a principalelor elemente naturale

Textul respinge, rând pe rând, relevanţa soteriologică şi religioasă a oricărei realizări şi condiţii umane, susţinând că doar cunoaşterea intuitivă a realităţii ultime (Brahman), realizarea acesteia ca propriul sine *(ātman)*, poate conduce la accederea la o condiţie spirituală superioară. Contextul în care este ridicată această problemă este discuţia cu privire la un subiect clasic al civilizaţiei indiene şi anume sistemul castelor şi statutul de „brahman", de apartenent la casta sacerdotală, ce deţinea preeminenţă religioasă.

Metoda utilizată în *Vajrasūcika-Upaniṣad* pentru susţinerea acestei opinii este aceea a reducerii la absurd. Autorul textului respinge relevanţa religioasă a oricărui element din planul manifestării (paragrafele 3-8).

Sufletul (*jīva*, „corpul subtil" - *sūkṣma śarīra* - entitatea ce rămâne constantă pe parcursul diverselor reîncarnări), reprezentând vehiculul impersonal al întipăririlor karmice, nu doar că ţine de registrul manifestării dar este lipsit de diferenţiere în cazul diferitelor fiinţe, reprezentând un simplu suport indistinct. Nici corpul *(deha)* nu poate oferi vreo preeminenţă religioasă, având în vedere constatarea banală că toate corpurile fiinţelor

umane sunt la fel constituite şi sunt, în egală măsură, supuse decadenţei. Arianismul, mai mult sau mai puţin explicit, al gândirii indiene este şi el respins atunci când se afirmă că un brahman nu trebuie să aibă, în mod necesar, pielea de culoare albă (caracteristică a indienilor de origine ariană). Paragraful 5 al textului aduce argumente de sorginte mitologică împotriva relevanţei spirituale a ereditǎţii, argumente care, arătând că un om poate fi *Brāhmaṇa* indiferent de originea sa.

Respingând, în paragrafele 6, 7 şi 8, posibilele revendicări soteriologice ale cunoaşterii *(jñāna)*, ale Karmei/acţiunilor sau ale practicii ritualice *(dharma)*, textul concluzionează că preeminenţa religioasă este conferită doar de accederea la transcendent.

Saltul în transcendent ca unică realizare religioasă

Drept urmare, în *Vajrasūcika-Upaniṣad*, condiţia de *„Brāhmaṇa"* este definită doar în raport cu planul transcendent în care practicantul s-a dizolvat şi pe care l-a asumat drept identitate de sine, ajungând „[una cu] Sinele cel fără de pereche, lipsit de naştere, calităţi sau fapte, lipsit de toate neajunsurile, cum ar fi cele şase fluctuaţii, cele şase stări şi altele, a cărui identitate este adevărul, cunoaşterea, beatitudinea şi infinitul, [care există] prin el însuşi, care e lipsit de determinaţii, fundamental întregii gândiri, cel [pretutindeni] present prin faptul că este fixat înlăuntrul tuturor fiinţelor, [aflat] atât în interior cât şi în exterior, asemenea spaţiului, care e înlănţuirea [tuturor], a cărui natură este indestructibilitatea şi beatitudinea, cel de neînţeles, cel cognoscibil doar prin experimentare, care se arată prin percepere directă, asemenea unui fruct de Āmalaka [aflat în] palmă" (*ātmānamadvitīyaṃ jātiguṇakriyāhīnaṃ ṣaḍūrmiṣaḍbhāvetyādisarvadoṣarahitaṃ satyajñānānandānantasvarūpaṃ svayaṃ nirvikalpamaśeṣakalpādhāramaśeṣabhūtāntaryāmitvena vartamānamantaryahiścākāśavad anusyūtamakhaṇḍānandasvabhāvamaprameyaṃ anubhavaikavedyamaparokṣatayā bhāsamānaṃ karatalāmalakavatsākṣātaparokṣīkṛtya* - 9).

Această realizare presupune o radicală raportare negativă la întreaga manifestare, cel eliberat fiind „lipsit de dorinţă, pasiune şi alte defecte, îşi desăvârşeşte calităţi precum liniştea şi altele, [devine] lipsit de existenţă, duşmănie, dorinţă, speranţă, iluzie, acţionează având conştiinţa neatinsă de înşelăciune, de simţul egoului şi de altele" (*kāmarāgādidoṣarahitaḥ*

śamādiguṇasaṃpanno bhāva mātsarya tṛṣṇāśā mohādirahitaḥ dambhāhaṅkārādibhirasaṃspṛṣṭacetā vartate - 9).

Încercarea de reconciliere cu tradiţia vedică

Pe de altă parte însă, reformatoarea şi anti-clericala *Vajrasūcika-Upaniṣad* este tradiţionalistă atunci când, în final, afirmă că adevărul celor afirmate în text este certificat de revelaţii *(śruti)*, tradiţii *(smṛti)*, *Purāṇe* şi de istorie *(itihāsa)*. Autorul textului nu are suficientă îndrăzneală să contrazică în mod explicit explicit tradiţia vedică, aşa că preferă să mascheze atitudinea sa novatoare printr-o afirmaţie falsă („astfel susţin revelaţia, tradiţia, *Purāṇele* şi istoria" – *iti śrutismṛtipurāṇetihāsānāmabhiprāyaḥ* - 9). Deşi ideile avansate de el reprezintă o derogare semnificativă de la tradiţie, faima şi autoritatea predecesorilor îl împiedică să se dezică explicit de ei aşa că preferă să se înfăţişeze drept un continuator al lor.

***

Traducerea a fost efectuată după ediţia lui Radhakrishnan 1954, 933-938, care, de altfel, este reprodusă şi în lucrarea de faţă, în alfabet *devanāgarī* şi cu câteva mici corecturi. Ediţia lui Radhakrishnan nu conţine invocaţia iniţială, care totuşi apare în alte ediţii ale textului, şi, drept urmare, a fost adăugată şi în ediţia de faţă. Textul editat de Radhakrishnan este în transliterare latină.

Au fost consultate şi ediţiile lui Mahādeva Śāstri 1921, 416-422; Nārāyaṇa Rāma 1948, 260-261.

În realizarea traducerii au fost consultate traducerile în engleză a lui Narayanasvami 1914, 110-112; Radhakrishnan 1954, 933-938.

VAJRASŪCIKA UPANIṢAD

ॐ आप्यायन्तु ममाङ्गानि वाक्प्राणश्चक्षुः श्रोत्रमथो बलमिन्द्रियाणि च ॥ सर्वाणि सर्वं ब्रह्मोपनिषदं माहं ब्रह्म निराकुर्यां मा मा ब्रह्म निराकरोदनिराकरणमस्त्वनिराकरणं मेस्तु तदात्मनि निरते य उपनिषत्सु धर्मास्ते मयि सन्तु ते मयि सन्तु ॥
ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ॥

Aum!

Fie ca membrele *(aṅga)* mele, vocea *(vāc)* mea, suflurile *(prāṇa)* mele, ochii *(cakṣus)* mei, urechile *(śrotra)* mele să fie puternice *(ā-pyai)* şi, de asemenea, ca facultăţile *(indriya)* [mele să fie] puternice *(bala)*!

Toate *(sarvāṇi)* şi totul *(sarva)* sunt stabilite în Brahman *(brahma upaniṣada)*.

Fie ca eu să nu fiu îndepărtat *(nir-ā-kṛ)* de Brahman şi fie ca Brahman să nu mă îndepărteze *(nir-ā-kṛ)* pe mine!

Să nu existe *(as)* separaţie *(nirākaraṇa)*, să nu existe *(as)* separaţie *(nirākaraṇa)* între mine [şi Brahman]!

Acele virtuţi *(dharma)* din upaniṣade, care [sunt de găsit] în cel ce se desfată *(nirata)* în Sine *(ātman)*, acelea să se găsească *(as)* şi în mine! Acelea să se găsească *(as)* şi în mine!

Aum! Pace *(śānti)*! Pace! Pace!

वज्रसूचिं प्रवक्ष्यामि ज्ञानं अज्ञानभेदनम् ।
दूषणं ज्ञानंहीनानां भूषणं ज्ञानचक्षुषाम् ॥१॥

1. Voi expune *(pra-vac)* cunoaşterea *(jñāna)* pură ca diamantul *(vajrasūci)*, care distruge *(bhedana)* non-cunoaşterea *(ajñāna)*, care condamnă *(dūṣaṇa)*

cunoaşterea *(jñāna)* insuficientă *(hīna)*, care îi împodobeşte *(bhūṣaṇa)* [pe cei care au] ochiul cunoaşterii *(jñānacakṣus)*.

ब्राह्मणक्षत्रियवैष्यशूद्रा इति चत्वारो वर्णाः तेषां वर्णानां ब्राह्मण एव प्रधान इति वेदवचनानुरूपं स्मृतिभिरप्युक्तम् ।
तत्र चोद्यमस्ति को वा ब्राह्मणो नाम किं जीवः किं देहः किं जातिः किं ज्ञानं किं कर्म किं धार्मिक इति ॥२॥

2. *Brāhmaṇa, Kṣatriya, Vaiśya* şi *Śūdra* – acestea sunt cele patru caste *(varṇa)*[1]. *Brāhmaṇa* este cea mai importantă *(pradhāna)*[2] dintre aceste caste *(varṇa)*. Aceasta este pe potriva *(anurūpa)* afirmaţiilor *(vacana)* Vedei şi, de asemenea, este afirmată *(ukta)* şi de tradiţie *(smṛti)*.[3]

Aici *(tatra)*[4], [întrebarea] care se ridică *(codya)* este *(as)*: „Cine este cel numit *(nāman)* *"Brāhmaṇa"*”?

Este cumva sufletul *(jīva)*?

Este cumva corpul *(deha)*?

Este cumva cel [astfel] prin naştere *(jāti)*?

Este cumva cunoaşterea *(jñāna)*?

Este cumva Karma?

Este cumva cel religios *(dhārmika)*[5]?”

तत्र प्रथमो जीवो ब्राह्मण इति चेत् तन्न | अतीतानागतानेकदेहानां जीवस्यैकरूपत्वात् एकस्यापि कर्मवशादनेकदेहसंभवात् सर्वशरीराणां जीवस्यैकरूपत्वाच्च | तस्मान् न जीवो ब्राह्मण इति ॥३॥

---

[1] „*Varṇa*” - literal, „culoare”.
[2] „*Pradhāna*” – literal, „fundamental”.
[3] Sistemul brahman al castelor, în Muller 1859, 207-208; Hodgkinson 2006, 203-207; caracterul ereditar al castelor, în textile clasice, în Hodgkinson 2006, 207-209; castele în India modernă, în Bloomfield 1908, 5-7; o abordare naturalistă a castelor şi temeiurile psihologice ale castelor, în Leidecker 1933, 185-187.
[4] „*Tatra*” - literal, „acolo”.
[5] „*Dhārmika*” - literal, „cel caracterizat de legea religioasă/morală”.

3. Aici *(tatra)*, mai întâi *(prathama)*, [s-a spus] că sufletul *(jīva)* este *Brāhmaṇa*.

Nu este aşa, deoarece sufletul *(jīva)* are o singură *(eka)* natură *(rūpa)* în nenumărate *(aneka)* corpuri *(deha)* trecute *(atīta)* sau [încă] nenăscute *(anāgata)*, deoarece, deşi este unul singur *(eka)*, datorită determinaţiei *(vaśa)* Karmei, [acelaşi suflet] ia naştere *(sambhava)* în nenumărate *(aneka)* corpuri *(deha)* şi în toate *(sarva)* [acele] corpuri *(śarīra)* sufletul *(jīva)* are o singură natură *(ekarūpatva)*[6].

De aceea, nu sufletul *(jīva)* este *Brāhmaṇa*.

तर्हि देहो ब्राह्मण इति चेत् तन्न | आचाण्डालादि पर्यन्तानां मनुष्याणां पञ्चभौतिकत्वेन देहस्यैकरूपत्वात् जरामरणधर्माधर्मादिसाम्यदर्शनात् ब्राह्मणस् श्वेतवर्णः क्षत्रियो रक्तवर्णः वैश्यः पीतवर्णः शूद्रः कृष्णवर्ण इति नियमाभावात् | पित्रादिदहने पुत्रादीनां ब्रह्महत्यादिदोषसंभवाच्च | तस्मान् न देहो ब्राह्मण इति ॥४॥

4. După aceea *(tarhi)*, [s-a spus] că trupul *(deha)* este *Brāhmaṇa*.

Nu este aşa, datorită naturii unice *(ekarūpatva)* a trupurilor *(deha)* oamenilor *(manuṣya)*[7], inclusiv până la *(paryanta)* cei din afara castelor *(cāṇḍāla)*[8], care sunt [toate] de natura a cinci elemente *(pañca bhautikatva)*, datorită perceperii *(darśana)* [la toţi oamenii], în egală măsură *(sāmya)*, a bolilor *(jarā)*, morţii *(maraṇa)*, virtuţilor *(dharma)*, viciilor *(adharma)* şi a altora, datorită non-existenţei *(abhāva)* regulei *(niyama)* că un *Brāhmaṇa* este de culoare *(varṇa)* albă *(śveta)*, un *Kṣatriya* – de culoare *(varṇa)* roşie *(rakta)*, un *Vaiśya* – de culoare *(varṇa)* galbenă *(pīta)* şi un *Śūdra* – de culoare *(varṇa)* neagră *(kṛṣṇa)*, deoarece, la incinerarea *(dahana)* tatălui

[6] În brahmanism, termenul *„jīva”* (tradus de obicei prin „suflet”) desemnează corpul subtil, corpul semnelor (*liṅga*), suportul întipăririlor karmice, suport care, fără a fi etern, nici nu moare odată cu corpul fizic, ci se păstrează pe parcursul seriei reîncarnărilor. În funcţie de conţinuturile karmice întipărite la nivelul său, acest suport asumă un corp sau altul. Sufletul *(jīva)*, reprezentând vehiculul impersonal al transmigraţiei, nu poate constitui natura eliberată.

[7] Textul sanskrit editat de Radhakrishnan 1954, 935, are aici *„ācaṇḍalādi paryantānām manuśyāṇām”*; am corectat în *„„ācāṇḍālādi paryantānām manuṣyāṇām”*.

[8] Condiţia de *„Cāṇḍāla”*, în Garbe 1892, 56-57.

(pitṛ) şi a altora, vina *(doṣa)* de a fi ucis *(hatya)* un *Brāhmaṇa* şi altele trec *(saṃbhava)*[9] asupra fiului *(putra)* şi asupra altora.

De aceea, nu corpul *(deha)* este *Brāhmaṇa*.

तर्हि जातिर् ब्राह्मण इति चेत् तन्न | तत्र जात्यन्तरजन्तुष्वनेकजातिसंभवात् महर्षयो बहवस् सन्ति | ऋष्यशृङ्गो मृग्याः कौशिकः कुशात् जाम्बूको जाम्बूकात् वाल्मीको वाल्मीकात् व्यासः कैवर्तकन्यायाम् शशपृष्ठात् गौतमः वसिष्ठ उर्वश्याम् अगस्त्यः कलशे जात इति श्रुतत्वात् | एतेषां जात्या विनाप्यग्रे ज्ञानप्रतिपादिता ऋषयो बहवः सन्ति | तस्मान् न जातिर् ब्राह्मण इति ॥५॥

5. După aceea *(tarhi)*, [s-a spus] că un *Brāhmaṇa* este [astfel] prin naştere *(jāti)*.

Nu este aşa. Există *(as)* numeroşi *(bahu)* mari vizionari *(maharṣi)* care au apărut *(sambhava)* prin nenumărate *(aneka)* [feluri de] naşteri *(jāti)*, fiind născuţi *(jāti)* din fiinţe *(jantu)* diferite *(antara)*. S-a revelat *(śrutatva)* că Ṛṣyaśṛṅga s-a născut *(jāta)* dintr-o gazelă *(mṛgyā)*[10], Kauśika – din iarbă *(kuśa)*, Jāmbuka – dintr-o vulpe *(jambuka)*, Vālmika – dintr-un muşuroi de furnici *(vālmika)*, Vyāsa – din fiica *(kanyā)* lui Kaivarta[11], Gautama – din spinarea *(pṛṣṭha)* unui iepure *(śaśa)*, Vasiṣṭha – dintr-o zână nocturnă *(ūrvaśī)*, Agastya – dintr-un ulcior *(kalaśa)*. Dintre aceştia, în ciuda *(vināpi)* descendenţei *(jātya)* [lor], există *(as)* numeroşi *(bahu)* vizionari *(ṛṣi)* care, în înălţimi *(agra)*, au obţinut *(pratipādita)* cunoaşterea *(jñāna)*.

De aceea, nu naşterea *(jāti)* [determină] un *Brāhmaṇa*.

---

[9] *„Sambhava”* - literal, „devin”, „se produc”.

[10] *„Mṛgyā”* – formă atipică pentru *„mṛga”*, care nu înseamnă neapărat „gazelă”, ci are un sens mult mai larg, desemnând orice animal a cărui vânare necesită alergare, fugărire. Termenul *„mṛga”* reprezintă un derivat al rădăcinii verbale *„mṛg”* - „a vâna”, „a urmări”, „a căuta”, „a examina”.

[11] Conform mitologiei brahmane, Kaivarta a fost un pescar născut dintr-un tată *Kṣatriya* şi o mamă prostituată. Există însă şi alte relatări cu privire la naşterea sa (Monier-Williams 1997, 311).

तर्हि ज्ञानं ब्राह्मण इति चेत् तन्न । क्षत्रियादयोऽहि परमार्थदर्शनोऽभिज्ञा बहवः सन्ति । तस्मातन् न ज्ञानं ब्राह्मण इति ॥६॥

6. După aceea *(tarhi)*, [s-a spus] că un *Brāhmaṇa* este cunoaşterea *(jñāna)*.

Nu este aşa. Există *(as)* numeroşi *(bahu)* *Kṣatriya* şi alţii care au văzut *(darśana)* şi au înţeles *(abhijñā)* adevărul suprem *(paramārtha)*.

De aceea, nu cunoaşterea *(jñāna)* este *Brāhmaṇa*.

तर्हि कर्म ब्राह्मण इति चेत् तन्न । सर्वेषा [12] प्राणिनां प्रारब्धसञ्चितागामिकर्मसाधर्म्यदर्शनात्कर्माभिप्रेरिताः सन्तो जनाः क्रियाः कुर्वन्तीति । तस्मान् न कर्म ब्राह्मण इति ॥७॥

7. După aceea *(tarhi)*, [s-a spus] că un *Brāhmaṇa* [este determinat] de Karma.

Nu este aşa, căci s-a văzut *(darśana)* că, Karma începută *(prārabdha)*, cea acumulată *(sañcita)* şi cea viitoare *(āgāmin)* sunt de aceeaşi natură *(sādharmya)* în cazul tuturor *(sarva)* vieţuitoarelor *(prāṇin)*. Oamenii *(jana)* sfinţi *(santa)* săvârşesc *(kṛ)* acţiuni *(kriyā)* fiind impulsionaţi *(abhiprerita)* de Karma.[13]

De aceea, nu Karma [determină] un *Brāhmaṇa*.

तर्हि धार्मिको ब्राह्मण इति चेत् तन्न । क्षत्रियादयो हिरण्यदातारो बहवः सन्ति । तस्मान् न धार्मिको ब्राह्मण इति ॥८॥

---

[12] Radhakrishnan 1954, 936 are *„sarveśām"* în loc de *„sarveṣām"*.

[13] Karma reprezintă energia ce propulsează transmigraţia şi astfel nu poate fi cea care conferă condiţia de „eliberat", de *„Brāhmaṇa"*. Karma şi retribuţia karmică, în Veda şi în brahmanismul ulterior, în Bloomfield 1908, 252-257; Milner 1993, 304-306,311; casta ca retribuţie karmică, în Leidecker 1933.
Cele trei tipuri de Karma distinse în etapa clasică a brahmanismului sunt: „Karma începută" *(prārabdhakarma)* – adică energia karmică în curs de experimentare, cea materializată deja sub forma corpului şi a experienţelor prezente, „Karma acumulată" *(sañcitakarma)* – reziduurile karmice accumulate din trecut şi „Karma viitoare" *(āgāmikarma)* – reziduurile karmice ce urmează a fi îndepărtate de experienţele viitoare şi care vor menţine în funcţiune ciclul metempsihotic (Nedu 2002, 43-44; *Tatva-bodha*, în Nedu 2002, 162-163; *Aparokṣānubhūti*, 89-97, Nedu 2002, 203-206).

8. După aceea *(tarhi)*, [s-a spus] că cel religios *(dhārmika)* este *Brāhmaṇa*.

Nu este aşa. Există *(as)* numeroşi *(bahu)* *Kṣatriya* şi alţii care oferă aur *(hiraṇyadātṛ)*.

De aceea, nu cel religios *(dhārmika)* este *Brāhmaṇa*.

तर्हि को वा ब्रह्मणो नाम | यः कश्चिदात्मानमद्वितीयं जातिगुणक्रियाहीनं षड्ऊर्मिषड्भावेत्यादिसर्वदोषरहितं सत्यज्ञानानन्दानन्तस्वरूपं स्वयं निर्विकल्पमशेषकल्पाधारमशेषभूतान्तर्यामित्वेन
वर्तमानमन्तर्यहिश्चाकाशवदनुस्यूतमखण्डानन्दस्वभावमप्रमेयं
अनुभवैकवेद्यमपरोक्षतया भासमानं करतलामलकवत्साक्षातपरोक्षीकृत्य कृतार्थतया कामरागादिदोषरहितः शमादिगुणसंपन्नो भाव मात्सर्य तृष्णाशा मोहादिरहितः दम्भाहङ्कारादिभिरसंस्पृष्टचेता वर्तते एवमुक्तलक्षणो यः स एव ब्राह्मण इति श्रुतिस्मृतिपुराणेतिहासानामभिप्रायः अन्यथा ब्राह्मणत्वसिद्धिर्नास्त्येव | सच्चिदानान्दमात्मानमद्वितीयं ब्रह्म भावयेदित्युपनिषत् ||९||

9. În acest caz *(tarhi)*, cine este cel numit *(nāman)* „*Brāhmaṇa*”?

Este oricine *(kaścit)* [a devenit una cu] Sinele *(ātman)* cel fără de pereche *(advitīya)*, lipsit *(hīna)* de naştere *(jāti)*, calităţi *(guṇa)* sau fapte *(kriyā)*, lipsit *(rahita)* de toate *(sarva)* neajunsurile *(doṣa)*, cum ar fi cele şase fluctuaţii *(ūrmī)*[14], cele şase stări *(bhāva)* şi altele, a cărui identitate *(svarūpa)* este adevărul *(satya)*, cunoaşterea *(jñāna)*, beatitudinea *(ānanda)* şi infinitul *(ananta)*, [care există] prin el însuşi *(svayam)*, care e lipsit de determinaţii *(nirvikalpa)*, fundamentul *(ādhāra)* întregii *(aśeṣa)*[15] gândiri *(kalpa)*[16], cel [pretutindeni] prezent *(vartamāna)* prin

[14] „*Ūrmī*” - literal, „val”. Termenul se referă la „valurile”, la fluctuaţia, agitaţia de natură volitiv-pasională ce tulbură fiinţele. Textele brahmane nu concordă în privinţa identificării acestor şase tipuri de fluctuaţii. Uneori, acestea au fost identificate cu foamea, setea, durerea, confuzia, bătrâneţea şi moartea (Ayar 1914, 111; Radhakrishnan 1954, 938). Alţi autori le-au identificat cu senzaţiile de frig sau dogoare (asociate corpului), cu lăcomia şi confuzia (asociate minţii) şi cu foamea şi setea (asociate proceselor vieţii) (Monier-Williams 1997, 222).

[15] „*Aśeṣa*” - literal, „fără excepţie/nimic rămas” *(a-śeṣa)*.

[16] „*Kalpa*” – derivat al rădăcinii „*klp*”, rădăcină având o paletă semantică extreme de variată, putându-se referi la orice tip de act mental, de act conştient, cu precădere la cele ce implică construcţie conceptuală.

faptul că este fixat înlăuntrul *(antarya)*[17] tuturor *(aśeṣa)* fiinţelor *(bhūta)*, [aflat] atât în interior *(antar)* cât şi în exterior *(bahis)*, asemenea spaţiului *(ākāśa)*, care e înlănţuirea *(anusyūta)*[18] [tuturor], a cărui natură *(svabhāva)* este indestructibilitatea *(akhaṇḍa)* şi beatitudinea *(ānanda)*, cel de neînţeles *(aprameya)*[19], cel cognoscibil *(vedya)* doar *(eka)*[20] prin experimentare *(anubhava)*, care se arată *(ābhāsamāna)* prin percepere directă *(aparokṣatā)*[21], asemenea unui fruct de Āmalaka [aflat în] palmă *(karatala)*.

Realizându-l *(kṛtya)* prin percepere *(aparokṣī)* [22] directă *(sākṣāt)*, prin realizarea scopului *(kṛtārthatā)*, [acela devine] lipsit *(rahita)* de dorinţă *(kāma)*, pasiune *(rāga)* şi alte defecte *(doṣa)*, îşi desăvârşeşte *(sampanna)* calităţi *(guṇa)* precum liniştea *(śāma)* şi altele, [devine] lipsit *(rahita)* de existenţă *(bhāva)*,

---

[17] *„Antaryāmitvena”* – compus care intrigă puţin prin prezenţa, greu de justificat, a unui *„ā”* între cei doi membri ai săi – *„antarya”* şi *„(ā)-mitvena”*. O posibilă justificare ar fi ca cel de-al doilea membru al corpusului să fie *„ā-mitvena”* (derivat al rădăcinii compuse *„ā-mi”*) şi nu simplu *„mitvena”* (derivat al rădăcinii *„mi”*). Deşi *„ā-mi”* este o rădăcină rară, chiar atipică, nici *„mitva”*, simplu, nu este un termen frecvent folosit aşa că în ambele situaţii am avea de-a face cu utilizări ale unor cuvinte mai puţin obişnuite.

[18] *„Anusyūta”* - literal, „întreţesere”, „întrepătrundere”; derivat al rădăcinii *„anu-siv”*, rădăcină rar utilizată, pe care dicţionarele moderne nici măcar nu o explică ca atare. Este compusă din radicalul *„siv”* - „a coase”, „a ţese” şi preverbul *„anu”* - „după/în urma”.
Sensul termenului *„anusyūta”* este acela de „întrepătrundere”, asemenea întrepătrunderii firelor unei urzeli. Prezentarea Universului, în forma sa ultimă, drept o întrepătrundere de entităţi este rar întâlnită în brahmanismul timpuriu, reprezentând totuşi o temă clasică a budhismului (prin teoria coproducerilor condiţionate - *pratītyasamutpāda*) şi a unor şcoli hinduse mai târzii.

[19] *„Aprameya”* – termenul are un grad de ridicat de tehnicitate, fiind un derivat al rădăcinii *„pra-mā”*, al cărei sens literal este de „a măsura”, „a evalua”. Sensul său filosofic este „a înţelege în mod corect”, pe baza acestei rădăcini epistemologia brahmană elaborând termenii pentru „cunoaştere corectă” *(pramā)* sau „mijloace legitime de cunoaştere” *(pramāṇa)*.
Termenul *„aprameya”* afirmă astfel imposibilitatea ca entităţile căreia i se aplică să poată face obiectul capacităţilor legitime de cunoaştere ale omului.

[20] *„Eka”* - literal, „unu”.

[21] *„Aparokṣatā”* - literal, „non-invizibilitate” *(a-parokṣatā)*. Ideea avută în vedere este caracterul direct, nemijlocit de nimic, al realizării lui Brahman. Caracterul ne-mijlocit al cunoaşterii lui Brahman, asemănătoare, în acest sens, senzaţiei, în Leidecker 1954, 232-235. Legătura dintre *„Brāhmaṇa”* şi „Brahman”, în Bercea 1993, 11-12. O discuţie asupra perspectivelor novatoare, mistice, asupra condiţiei de *„Brāhmaṇa”*, în Heesterman 1995, 652-653.

[22] *„Aparokṣī”* – posibil nominativul unui atipic *„aparokṣin”* - „cel non-invizibil”, adică „cel perceptibil”. Indiferent de care a fost forma gramaticală intenţionată de text, sensul este destul de clar.

duşmănie *(mātsarya)*, dorinţă *(tṛṣṇā)*[23], speranţă *(āśā)*, iluzie *(moha)*, acţionează *(vṛt)* având conştiinţa *(cetas)* neatinsă *(asaṃsprṣṭa)* de înşelăciune *(dambha)*, de simţul egoului *(ahaṃkāra)* şi de altele.

Cel care are caracteristicile *(lakṣaṇa)* astfel spuse *(ukta)*, chiar *(eva)* acela este *Brāhmaṇa*; astfel susţin *(abhiprāya)* revelaţia *(śruti)*, tradiţia *(smṛti)*, *Purāṇele*[24] şi istoria *(itihāsa)*[25]. Chiar nu există *(as)* un alt mod *(anyathā)* de a desăvârşi *(siddhi)* condiţia de *Brāhmaṇa (brāhmaṇatva)*.

Brahman să fie considerat *(bhū)*[26] drept existenţa *(sat)*, conştiinţa *(cit)*, beatitudinea *(ānanda)*, drept Sinele *(ātman)*, drept cel fără pereche *(advitīya)*! Brahman să fie considerat *(bhū)* drept Sinele *(ātman)*, drept cel fără pereche *(advitīya)*! Astfel [afirmă] învăţătura secretă *(upaniṣad)*.

[23] *„Tṛṣṇā”* - literal, „sete”.

[24] *Purāṇa* (literal, în sanskrită, *„purāṇa”* înseamnă „vechi”) reprezintă un corpus de scrieri ce au drept subiect istoria mitică a lumii.

[25] În general, gândirea indiană nu a susţinut acest lucru, însă aici se afirmă contrariul deoarece apelul la autoritate a constituit întotdeauna, în India, un tip de argument cu mare forţă persuasivă.

[26] *„Bhāvayet”* – forma de optativ-cauzativ a rădăcinii *„bhū”* – „a fi”. Literal, ar însemna „să fie făcut să fie”.

BIBLIOGRAFIE

Surse primare – ediţii sanskrite şi traduceri ale textelor

Aurobindo, Sri, *Kena and Other Upanisads*, The Complete Works of Sri Aurobindo, vol. 18, Sri Aurobindo Ashram Trust, 2001.

Casa, Carlo della, *Upanisad*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1976.

Cowell, E.B., *The Kaushitaki-Brahmana-Upanishad with the Commentary of Sankarananda. Edited with an English Translation*, Baptist Mission Press, Calcutta, 1861.

Gambhīrānanda, Swāmī, *Eight Upaniṣads*, Advaita Ashrama, Calcutta, 1998, vol.1 şi 2.

Hume, Robert Ernest, *The Thirteen Principal Upanishads*, Oxford University Press, 1921.

Kunhan, Rāja C., *Daśopanishads. With the Commentary of Sri Upanishad-Brahma-Yogin*, vol. I, Adyar Library, Madras, 1935.

Mahādeva Śāstri, Pandit A., *The Sāmānya Vedānta Upanishads. With the Commentary of Sri Upanishad-Brahma-Yogin*, Adyar Library, Madras, 1921.

Mahādeva Śāstri, Pandit A., *The Śaiva Upanishads. With the Commentary of Sri Upanishad-Brahma-Yogin*, Adyar Library, Madras, 1925.

Mead, G.R.S.; Chattopadhyaya, Jagadisha Chandra (Roy Choudhuri), *The Upanisads*, Theosophical Publishing Society, Londra, 1896, vol. I-II.

Muller, Max, *Sacred Books of the East*, vol. I, *The Upanisads. Part I*, Clarendon Press, Oxford, 1879 (prima ediţie).

Muller, Max, *Sacred Books of the East*, vol. XV, *The Upanisads. Part II*, Clarendon Press, Oxford, 1884 (prima ediţie).

Nārāyaṇa Rāma Ācārya, *Īśādiviṃśottara Śatopaniṣadaḥ. A Compilation of Well-Known 120 Upaniṣads*, Satyabhamabai Pandurang, Bombay, 1948.

Nikhilānanda Swāmī, *The Upanisads. Vol.II. Svetasvatara, Prasna and Mandukya with Gaudapada's Karika*, Harper & Brothers Publishers, New York, 1952.

Nikhilānanda Swāmī, *The Upanisads. Vol.III. Aitareya and Brihadaranyaka*, Harper & Brothers Publishers, New York, 1956.

Narayanasvami, Aiyar K., *Thirty Minor Upanisads*, Madras, 1914.

Olivelle, Patrick, *The Early Upanisads. Annotated Text and Translation*, Oxford University Press, 1998.

Purohit, Shree Swami; Yeats, W.B., *The Ten Principal Upanishads*, Faber and Faber United, Londra, 1938.

Radhakrishnan, Sarvepalli, *The Principal Upanisads*, George Allen & Unwin LTD, Londra, 1953.

Śāstri, Sitarama, *The Aitareya and Taittiriya Upanishads and Sri Sankara's Commentary*, India Printing Works, Madras, 1923.

Śivānanda, Swāmī, *The Principal Upanisads. Isa, Kena, Katha, Prasna, Mundaka, Mandukya, Taittiriya, Aitareya and Svetasvatara Upanishads with Text, Meaning, Notes and Commentary*, Divine Life Society, Shivanandnagar, ed. a VI-a, 2012 (prima ediţie: 1942).

Tyāgīśānanda, Swāmī, *Svetasvataropanisad*, Sri Ramakrishna Math, Madras, 1949.

Instrumente lingvistice

Apte, V.S., *The Student's Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999.

Incze, Dănilă, *Dicţionar sanskrit-român. Rădăcini verbale. Forme şi sensuri*, Editura Universităţii din Bucureşti, 1995.

Kale, Moreshwar Ramchandra, *A Higher Sanskrit Grammar*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1988.

Kielhorn, F., *A Grammar of the Sanskrit Language*, Tukaram Javaji, Bombay, 1912.

MacDonell, Arthur A., *A Practical Sanskrit Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2007.

MacDonell, Arthur A., *A Vedic Grammar for Students*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1993.

Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1997.

Monier-Williams, Monier, *A Dictionary, English and Sanskrit*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1996.

Muller, Max, *A Sanskrit Grammar for Beginners*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1996.

Simenschy, Theofil, *Gramatica limbii sanscrite*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1959.

Speijer, J.S., *Sanskrit Syntax*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1998.

Stchoupak, N.; Nitti, L.; Renou, L., *Dictionnaire Sanskrit-Français*, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Paris, 1959.

Varenne, Jean, *Grammaire du Sanskrit*, Presses Universitaires de France, 1979, ed. a II-a.

Whitney, William Dwight, *Sanskrit Grammar*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1997.

Wilson, H.H., *An Introduction to the Grammar of the Sanskrit Language*, Chowkhamba Sanskrit Series, vol. XI, Varanasi, 1961.

Surse secundare

Al-George, Sergiu, *Bhagavad-Gītā*, Editura Herald, Bucureşti, 2013.

Al-George, Sergiu, *Filosofia indiană în texte*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971.

Al-George, Sergiu, *Sāṃkhya-Kārikā. Tarka Saṃgraha*, Editura Herald, Bucureşti, 2001.

Beall, E.F., *Syntactical ambiguity at Taittirīya Upaniṣad 2.1*, „Indo-Iranian Journal", vol. 29, nr. 2, 1986, pp. 97-102.

Bentor, Yael, *Interiorized Fire Rituals in India and in Tibet*, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 120, No. 4 (Oct. - Dec., 2000), pp. 594-613.

Bercea, Radu, *Cele mai vechi upaniṣade*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1993.

Black, Brian, *The Character of the Self in Ancient India. Priest, Kings, and Women in the Early Upaniṣads*, State University of New York Press, Albany, 2007.

Bloomfield, Maurice, *Cerberus, the Dog of Hades*, „The Monist", Vol. 14, No. 4 (July, 1904), pp. 523-540.

Bloomfield, Maurice, *The Religion of the Veda. The Ancient Religion of India (From Rig-Veda to Upanishads)*, G.P. Putnam's Sons, New York & Londra, 1908.

Bodewitz, H.W., *Uddālaka's Teaching in Chāndogya Upaniṣad 6, 8–16*, „Indo-Iranian Journal", vol. 44, nr. 4, 2001, pp.289-298.

Brown, George William, *Prāṇa and Apāna*, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 39 (1919), pp. 104-112.

Brown, W. Norman, *The Sources and Nature of puruṣa in the Puruṣasūkta (Rigveda 10. 91)*, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 51, No. 2 (Jun., 1931), pp. 108-118.

Buitenen, van, J.A.B., *Akṣara*, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 79, No. 3 (Jul. - Sep., 1959), pp. 176-187.

Buitenen, van, J.A.B., *Studies in Sāṃkhya (II)*, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 77, No. 1 (Jan. - Mar., 1957), pp. 15-25.

Burley, Mikel, *Classical Sāṃkhya and Yoga. An Indian Metaphysics of Experience*, Routledge Hindu Studies Series, Londra & New York, 2007.

Chaudhury, Pravas Jivan, *Vedanta as Transcendental Phenomenology*, „Philosophy and Phenomenological Research", Vol. 20, No. 2 (Dec., 1959), pp. 252-263.

Clooney, Francis X., *Pluralism of Readings. Reflections on Roberto de Nobili and the Taittiriya Upanisad*, „Sophia", vol. 34, nr.1, 1995, pp. 204-225.

Coomaraswamy, A.K., *The Sun-Kiss*, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 60, No. 1 (Mar., 1940), pp. 46-67.

Coomaraswamy, Ananda, *On Translation Māyā, Deva, Tapas*, „Isis", Vol. 19, No. 1 (Apr., 1933), pp. 74-91.

De, S.K., *Bhāgavatism and Sun-Worship*, „Bulletin of the School of Oriental Studies", University of London, Vol. 6, No. 3 (1931), pp. 669-672.

Deussen, Paul, *Filosofia upanişadelor*, Ed. Tehnică, Bucureşti, 1994.

Dumont, P.E., *Prāṇa and Apāna: Rejoinder*, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 78, No. 1 (Jan. - Mar., 1958), pp. 54-56.

Edgerton, Franklin, *Dominant Ideas in the Formation of Indian Culture*, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 62, No. 3 (Sep., 1942), pp. 151-156.

Edgerton, Franklin, *Prāṇa and Apāna*, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 78, No. 1 (Jan. - Mar., 1958), pp. 51-54.

Edgerton, Franklin, *Sources of the Filosofy of the Upaniṣads*, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 36 (1916), pp. 197-204.

Edgerton, Franklin, *The Meaning of Sankhya and Yoga*, „The American Journal of Philology", Vol. 45, No. 1 (1924), pp. 1-46.

Edgerton, Franklin, *The Upanisads: What do They Seek, and Why?*, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 49 (1929), pp. 97-121.

Falk, Maryla; Przyluski, Jean, *Aspects d'une ancienne psychophysiologie dans l'Inde et en Extrême-Orient*, „Bulletin of the School of Oriental Studies", University of London, Vol. 9, No. 3 (1938), pp. 723-728.

Fotescu, Walter, *Patañjali. Yoga-sūtra*, Editura Herald, Bucureşti, 1999.

Fürer-Haimendorf, von Christoph, *The After-Life in Indian Tribal Belief*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland", Vol.83, No. 1 (Jan. - Jun., 1953), pp. 37-49.

Ganguly, S.N., *Culture, Communication and Silence*, „Philosophy and Phenomenological Research", Vol. 29, No. 2 (Dec., 1968), pp. 182-200.

Garbe, Richard, *Christian Elements in the Bhagavadgita*, „The Monist", Vol. 23, No. 4 (October, 1913), pp. 494-516.

Garbe, Richard, *Hindu Monism. Who Were Its Authors, Priests or Warriors?*, „The Monist", Vol. 3, No. 1 (October, 1892), pp. 51-67.

Gelblum, Tuvia, *India's Philosophies-Whose Presuppositions?*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies", University of London, Vol. 28,No. 2 (1965), pp. 308-318.

Gonda, J., *Parameṣṭhin*, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 105, No. 3, Indological Studies Dedicated to Daniel H. H. Ingalls (Jul. - Sep., 1985), pp. 439-457.

Gonda, Jan, *A History of Indian Literature.Vol.I, Fasc. 1. Vedic Literature (Saṃhitās and Brāhmaṇas)*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1975.

Gough, Archibald Edward, *The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics*, Trubner&Co., Londra, 1882.

Grimes, John, *Dicţionar de filozofie indiană*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999.

Hajime, Nakamura, *Upanisadic Tradition and The Early School of Vedānta as Noticed in Buddhist Scripture*, „Harvard Journal of Asiatic Studies", Vol. 18, No. 1/2 (Jun., 1955), pp. 74-104.

Hammett, Frederik S., *The Ideas of the Ancient Hindus concerning Man*, „Isis", Vol. 28, No. 1 (Feb., 1938), pp. 57-72.

Heesterman, J. C., Warrior, *Peasant and Brahmin*, „Modern Asian Studies", Vol. 29, No. 3 (Jul., 1995), pp. 637-654.

Hodgkinson, Brian, *The Essence of Vedanta. The Ancient Wisdom of Indian Philosophy*, Eagle Editions, Hertfordshire, 2006.

Hopkins, E. Washburn, *The Sniff-Kiss in Ancient India*, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 28 (1907), pp. 120-134.

Hopkins, Washburn, *On the Hindu Custom of Dying to Redress a Grievance*, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 21, Index to the Journal of the American Oriental Society, Vols. 1-20 (1900), pp. 146-159.

Hume, Robert E., *Hinduism and War*, „The American Journal of Theology", Vol. 20, No. 1 (Jan., 1916), pp. 31-44.

Isayeva, Natalia, *Shankara and Indian Philosophy*, SUNY Series in Religious Studies, State University of New York Press, 1993.

Jacob, G. A., *Upaniṣadvākyakośaḥ. A Concordance to the Principal Upanishads and Bhagavadgītā*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1891 (first edition), 1963 (reprint).

Keith, Arthur Berriedale, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Harvard Oriental Series, nr.31-32, Cambridge, 1925, vol.1-2.

Kunst, Arnold, *Some Notes on the Interpretation of the "Śvetāśvatara Upaniṣad"*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies", University of London, Vol. 31, No. 2 (1968), pp. 309-314.

Leidecker, Kurt F., *Concepts by Intuition and the Nature of Sanskrit Philosophical Terminology*, „Philosophy and Phenomenological Research", Vol. 15, No. 2 (Dec., 1954), pp. 230-237.

Leidecker, Kurt F., *The Meaning of Caste to the Hindus*, „International Journal of Ethics", Vol. 43, No. 2 (Jan., 1933), pp. 183-193.

Leone, Homo, *The Vedantic Absolute*, „Mind", New Series, Vol. 21, No. 81 (Jan., 1912), pp. 62-78.

Lindquist, Steven E., *Lines of Descent and Dissent: Genealogy, Narrative, and the Upaniṣads*, „Religions of South Asia", vol.5, nr.1/2 (2011), pp. 29–49.

Lipner, J.J., *An Analysis of Kaṭha 6.4 and 5, with some Observations on Upanishadic Method*, „Journal of Indian Philosophy", vol. 5, nr. 3, 1978, pp. 243-253.

MacDonell, Arthur Anthony, *Vedic Mythology*, Verlag von Karl J. Trubner, Strassbourg, 1897.

Masson, J. Moussaieff, *The Psychology of the Ascetic*, „The Journal of Asian Studies", Vol. 35, No. 4 (Aug., 1976), pp. 611-625.

Mathur, D.C., *The Concept of Self in the Upanishads: An Alternative Interpretation*, „Philosophy and Phenomenological Research", Vol. 32, No. 3 (Mar., 1972), pp. 390-396.

Mehendale, M.A., *Satyam Eva Jayate Nānṛtam*, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 81, No. 4 (Sep. - Dec., 1961), pp. 405-408.

Milner, Murray, Jr., *Hindu Eschatology and the Indian Caste System: An Example of Structural Reversal*, „The Journal of Asian Studies", Vol. 52, No. 2 (May, 1993), pp. 298-319.

Muir, J., *Progress of the Vedic Religion towards Abstract Conceptions of the Deity*, „Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland", New Series, Vol. 1, No. 1/2 (1865), pp. 339-391.

Muller, Max, *A History of Ancient Sanskrit Literature*, Williams and Norgate, Londra, 1859.

Murthy, P.N., *Inquiry Systems of Upanishads*, „Systemic Practice", vol. 7, nr. 4, 1994, pp. 457-463.

Nedu, Ovidiu Cristian, *Advaita Vedānta. Gauḍapāda-Śaṅkara-Sadānanda (Doctrina şi tratatele clasice)*, Editura Herald, Bucureşti, 2002.

Nedu, Ovidiu Cristian, *Vaiśeṣika-Sūtra. Filosofia realistă a Indiei antice*, Editura Herald, Bucureşti, 2002.

Oldenberg, Hermann, *The Doctrine of the Upaniṣads and the Early Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1991.

Olivelle, Patrick, *Contributions to the Semantic History of Saṃnyāsa*, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 101, No. 3 (Jul. - Sep., 1981), pp. 265-274.

Pike, Albert, *Indo-Aryan Deities and Worship, as Contained in the Rig-Veda*, The Standard Printing Co., Louisville, 1930.

Prasāda, Rāma, *Pātañjali's Yoga Sūtras with the commentary of Vyāsa and the gloss of Vāchaspati Miśra*, Munshiram Manoharlal, 1912 (first edition), 1998 (reprint).

Przyluski, J. and Lalou, M., *Notes de Mythologie Bouddhique*, „Harvard Journal of Asiatic Studies", Vol. 4, No. 1 (May, 1939), pp. 69-76.

Przyluski, J., *La théorie des Guna*, „Bulletin of the School of Oriental Studies", University of London, Vol. 6, No. 1 (1930), pp. 25-35.

Radhakrishnan, S., *The Vedanta Philosophy and the Doctrine of Maya*, „International Journal of Ethics", Vol. 24, No. 4 (Jul., 1914), pp. 431-451.

Radhakrishnan, S., *The Vedantic Approach to Reality*, „The Monist", Vol. 26, No. 2 (April, 1916), pp. 200-231.

Raju, P.T., *The Development of Indian Thought*, „Journal of the History of Ideas", Vol. 13, No. 4 (Oct., 1952), pp. 528-550.

Rao, Nagaraja, *The Schools of Vedanta*, Bharatiya Vidya Studies, nr.2, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, 1943.

Ray, Rai Bahadur Amarnath, *Yogakṣema*, „Bulletin of the School of Oriental Studies", University of London, Vol. 7, No. 1 (1933), pp. 133-136.

Renou, Louis, *Le Passage des Brahmaṇa aux Upaniṣad*, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 73, No. 3 (Jul. - Sep., 1953), pp. 138-144.

Rhys Davids, C. A. F., *Man as Willer*, „Bulletin of the School of Oriental Studies", University of London, Vol. 4, No. 1 (1926), pp. 29-45.

Rose, Kenneth, *Religious Pluralism and the Upaniṣads*, „Journal of Vaishnava Studies" vol.19, nr.1 (2010), pp. 23-48.

Sarma, R. Naga Raja, *Ethical Values in Dreams: Light from Upanishadic Sources*, „International Journal of Ethics", Vol. 40, No. 1 (Oct., 1929), pp. 56-72.

Sathyamurthy, T.V., *Relationship between Teacher and Pupil in Ancient India – an Upanishadic View*, „Educational Theory", vol.15, nr.1, 1965, pp. 26-34.

Sharma, Arvind, *Sleep as a State of Consciousness in Advaita Vedānta*, State University of New York Press, Albany, 2004.

Sircar, Mahendra Nath, *Social and Moral Ideas in the Upanishads*, „International Journal of Ethics", Vol. 44, No. 1 (Oct., 1933), pp. 94-105.

Sirswal, Desh Raj, *Methods of Philosophical Inquiry in Upanishads*, „International Journal of Multidisciplinary Educational Research", vol. 1, nr.2 (iunie 2012), pp. 57-62.

Smith, Brian K., *Classifying Animals and Humans in Ancient India*, „Man", New Series, Vol. 26, No. 3 (Sep., 1991), pp. 527-548.

Srinivasan, Doris M., *Vedic Rudra-Śiva*, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 103, No. 3 (Jul. - Sep., 1983), pp. 543-556.

Şugu, Dana & Lokeswarananda, Swami, *Īṣā Upaniṣad, Kena Upaniṣad, Katha Upaniṣad, Praśna Upaniṣad*, Ed. Rtam, Bucureşti, 1998.

Tattvabhushan, Sitanath, *Ethical Science Among The Hindus*, „International Journal of Ethics", Vol. 22, No. 3 (Apr., 1912), pp. 287-298.

Tattvabhushan, Sitanath, *Lectures on the Theism of the Upanishads and Other Subjects*, The Trust Society, Lahore, 1921.

Tedesco, P, *Sanskrit muṇḍa- 'Shaven'*, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 65, No. 2 (Apr. - Jun., 1945), pp. 82-98.

Tedesco, P., *Sanskrit mālā- 'Wreath'*, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 67, No. 2 (Apr. - Jun., 1947), pp. 85-106.

Todd, Arthur J., *Primitive Notions of the "Self"*, „The American Journal of Psychology", Vol. 27, No. 2 (Apr., 1916), pp. 171-202.

Torwestern, Hans, *Vedanta. Heart of Hinduism*, Grove Press, New York, 1991.

Vail, Lise F., *Unlike a Fool, He Is Not Defiled - Ascetic Purity and Ethics in the Saṃnyāsa Upaniṣads*, „Journal of Religious Ethics", vol. 30, nr. 3, 2002, pp. 373-397.

West, M.L., *The Cosmology of 'Hippocrates', De Hebdomadibus*, „The Classical Quarterly", New Series, Vol. 21, No. 2 (Nov., 1971), pp. 365-388.

Zysk, Kenneth G., *The Bodily Winds in Ancient India Revisited*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute", Vol. 13, Wind, Life, Health: Anthropological and Historical Perspectives (2007), pp. S105-S115.

Zysk, Kenneth G., *The Science of Respiration and the Doctrine of the Bodily Winds in Ancient India*, „Journal of the American Oriental Society", Vol. 113, No. 2 (Apr. - Jun., 1993), pp. 198-213.

CUPRINS:

Upanișadele.
Dezicerea de natural şi utopia religioasă a saltului în transcendent 5

Notă asupra ediţiei 9

Aitareya-Upanișad.
Microcosmos şi macrocosmos (în interpretare idealistă) 13

Aitareya-Upanișad 23

Kauṣītaki-Brāhmaṇa-Upanișad.
Pan-vitalismul idealist (Universul ca organism conştient) 47

Kauṣītaki-Brāhmaṇa-Upanișad 73

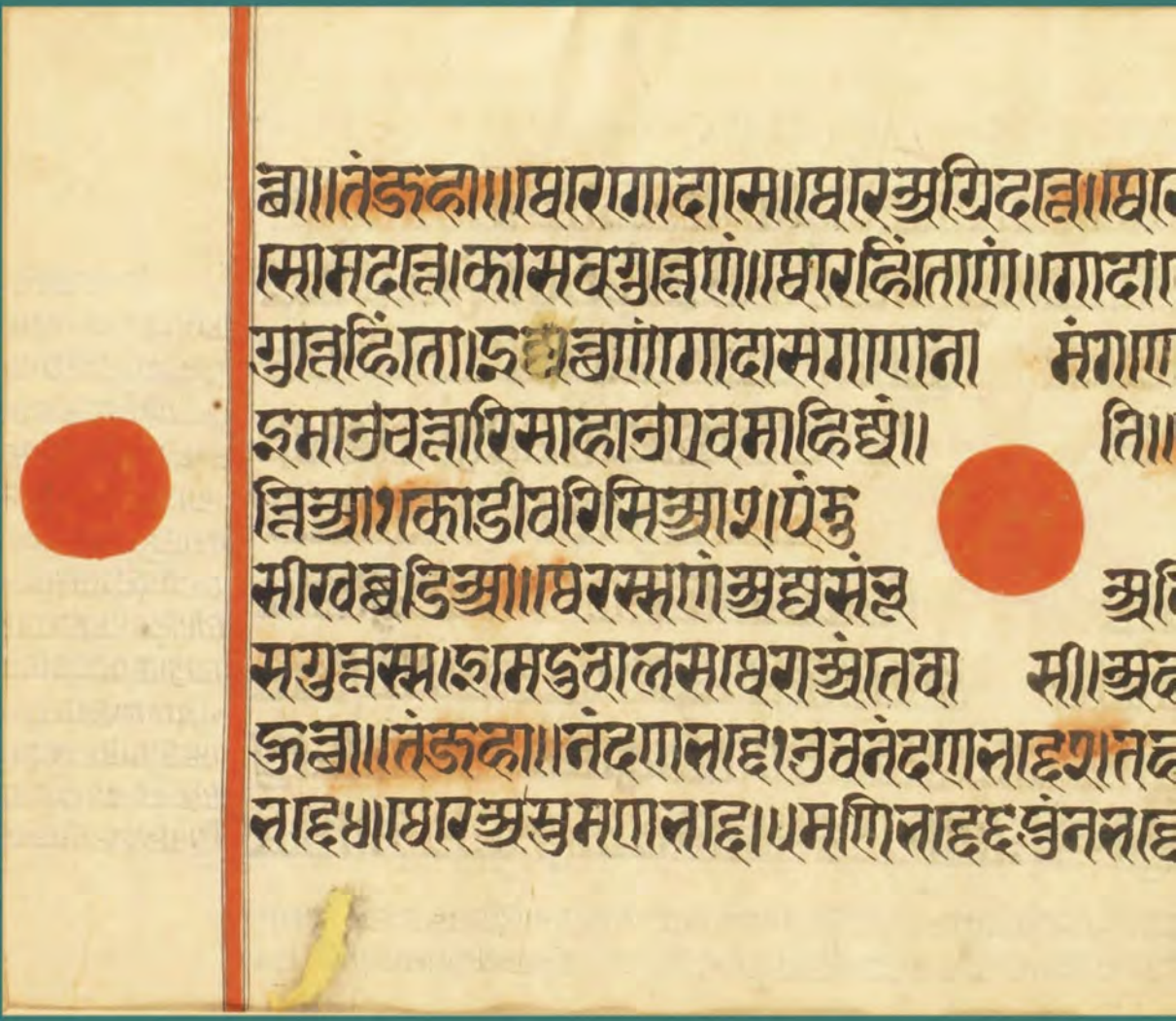
Śvetāśvatara-Upanișad.
Perspectiva absolutistă asupra realităţii 137

Śvetāśvatara-Upanișad 161

Vajrasūcika- Upanișad.
Respingerea naturalului şi „verticalizarea" experienţei religioase 215

Vajrasūcika-Upanișad 219

Bibliografie 227



ISBN 978-606-8769-02-8
ISBN 978-606-8769-03-5